AUTHOR:

NEUMANN, ARNO

TITLE:

GRUNGLAGEN UND GRUNDZUGE...

PLACE:

BRAUUN-SCHWEIG

DATE:

1896

Master Negative #

93-81669-12

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

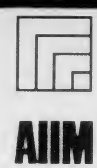
Dissertation

Neumann, Arno
Grundlagen und grundzüge der weltanschauung von R. A. Lipsius, ein beitrag zur geschichte der neuesten religionsphilosophie
Jena 1896

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

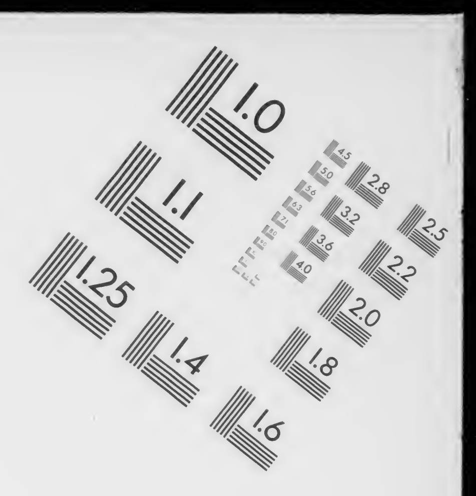
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-13-93 INITIALS: mhg
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

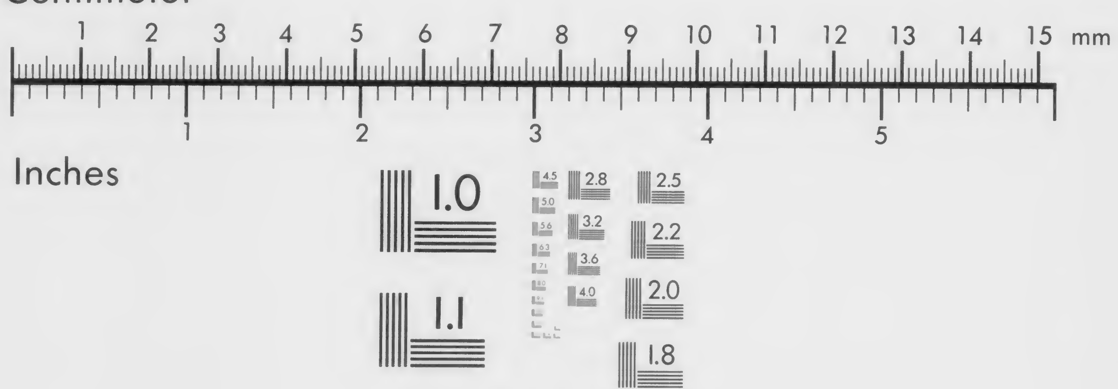


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Grundlagen und Grundzüge
der
Weltanschauung von R. A. Lipsius.

Ein Beitrag
zur Geschichte der neuesten Religionsphilosophie.

Inaugural-Dissertation,
zur
Erlangung der Doctorwürde
der
philosophischen Fakultät der Universität Jena

vorgelegt von

Arno Neumann,
Predigtamtskandidaten aus Weimar.

Braunschweig,
Druck von E. Appelhans & Co.
1896.

Genehmigt von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Hofrat Professor **Dr. Liebmann.**

Jena, den 21. Dez. 1895.

Professor **Dr. Winkelmann,**
d. Z. Dekan.

SEINEN ELTERN

IN LIEBE UND DANKBARKEIT

ZUGEEIGNET

VOM

VERFASSER.

Vorwort.

Die nachfolgende Abhandlung ist hervorgewachsen aus der bestimmten Ueberzeugung, dass der eigenartige Typus moderner Weltanschauung, welchen der geist- und gemütvolle, zu früh verstorbene Richard Adalbert Lipsius durch eine Lebensarbeit von seltener Bedeutung zur Geltung zu bringen bestrebt war, noch bei weitem nicht die gebührende Beachtung gefunden hat[1]. Bei seinen Fachgenossen, den Theologen, ist es in weiten Kreisen noch immer Mode, statt ihn zu würdigen und an seinem Scharfsinn die eigenen trägen Gedanken zu wetzen, ihn, was freilich viel bequemer ist, zu ignorieren und zu diskreditieren, und für die meisten Philosophen, auch wenn sie nicht in vornehmer Exklusivität verharren, sondern bemüht sind, dem modernen Geiste in möglichst vielen, verschieden gearteten Persönlichkeiten den Puls zu fühlen, ist es ein rechtes Hemmnis, dass sie die Lipsiusschen Anschauungen nur in spezifisch-theologischem Zusammenhange, in polemischen Auseinandersetzungen mit seinen zahlreichen Gegnern, in einer grossen Anzahl von überall zerstreut liegenden Aufsätzen, Vorträgen und Kritiken aufsuchen sollen.

Es ist darum vielleicht nicht unangebracht, vom neutralen Standpunkte der Philosophie aus eine Gesamtschau über seine Grundideen in knapper Form zu versuchen. Ein erneuter Hinweis auf seine bedeutsame Position und ein Beitrag zur Orientierung über seine literarischen Produktionen auf religionsphilosophischem Gebiete wird ja dabei sicherlich herauskommen. Jedenfalls aber giebt das Unternehmen dem Verfasser die willkommene Möglich-

[1]) Vgl. GGA 1894 II, S. 842; R. Seidel, Religionsphilosophie im Umriss (herausg. v. P. W. Schmiedel) 1893, S. 74 Anm.

keit, der Pietät und Dankbarkeit gegen seinen verehrten Lehrer einen bescheidenen Ausdruck zu leihen [1]).

[1]) Die gekrönte Preisschrift der Karl-Schwarz-Stiftung (E. Pfennigsdorf, Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl. Zugleich Kritik und Würdigung derselben. Gotha, 1896), welche soeben im Drucke erschienen ist, begrüssen wir als ein schönes Zeichen lebendigen Interesses für unseren Denker mit grosser Freude. Leider waren wir ausserstande, sie noch irgendwie für unsere Zwecke zu verwerten und uns mit ihr auf den, neben einem weitgehenden, willkommenen Konsensus, nicht selten vorhandenen Differenzpunkten kritisch auseinanderzusetzen, da zur Zeit die Drucklegung unseres Manuskriptes bereits abgeschlossen war. Abgesehen von der andersartigen, mehr theologischen Aufgabe, welche diese Schrift im Vergleiche zur hier vorliegenden lösen will, ist zu ihrer Beurteilung noch zu sagen, dass in ihr die subjektive Reflexion, welche wesentlich am Leitfaden Teichmüllerscher Ansichten geht, die objektive Darstellung der Lipsiusschen Gedanken naturgemäss überwuchert. Im Zusammenhange damit werden die literarischen Hilfsmittel pro et contra nicht im vollen Umfange aufgeboten. Die grössere historische Perspektive, das individuell-genetische Moment und die subtilere Analyse des Gedankengewebes tritt dem Zwecke entsprechend ganz zurück hinter einer klaren, abgerundeten und eigenartig anregenden Diskussion der fraglichen Hauptprobleme. Am wenigsten können wir dem zweifellos höchst geistvollen Verfasser folgen in seiner Ueberzeugung, dass Teichmüllers Semiotik alle Rätsel löse. — Um einer naheliegenden Missdeutung vorzubeugen, fügen wir noch hinzu, dass unsere Arbeit von Anfang an lediglich nichts mit dem Ausschreiben der Karl-Schwarz-Stiftung zu thun gehabt hat. In ihrem Plane viel älteren Datums, ist sie gedacht als ein Pendant zu Th. Moosherrs Dissertation: A. E. Biedermann nach seiner allgemeinphilosophischen Stellung, Jena, 1893.

Jena, den 12. März 1896.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Sigla:

GGA = Göttinger gelehrte Anzeigen.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestantische Theologie.
LCBl = Literarisches Centralblatt.
PrKZ = Protestantische Kirchenzeitung.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ZthK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Berichtigungen:

S. 7 Z. 2 u. 3 von unten lies: Ritschlschen statt: Ritschlchen.
S. 8 Z. 16 von unten lies: Falckenberg statt: Falkenberg.
S. 12 Z. 8 von unten tilge: Gesch. d.
S. 21 Z. 2 von unten lies: Anm.
S. 22 Z. 4 von unten lies: Seydel statt: Seidel.
S. 27 Z. 11 von unten lies: dass statt: das.
S. 45 Z. 13 von unten lies: Absolute statt: Ablusote.
S. 46 Z. 5 von oben lies: causalitatis statt: causalitis.
S. 53 Z. 19 von unten lies: ihnen statt: ihr.

„Meine Philosophie und meine Dogmatik sind fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen, aber darum wollen auch beide niemals fertig sein, und so lange ich denken kann, haben sie immer gegenseitig aneinander gestimmt und sich auch immer mehr angenähert.“ Schleiermacher an Jacobi.
Aus Schleiermachers Leben in Briefen II, Berlin 1858, S. 343.

Allgemeine Vorbetrachtung.

Wie in der allgemeinphilosophischen Entwickelung, so spielt auch in der Geschichte der Religionsphilosophie die kantische Philosophie eine doppelte Rolle, als Altkantianismus und Neukantianismus. In ihrer historischen Ursprünglichkeit bezeichnet sie hier, auch wenn man die religionsphilosophischen Beiträge Früherer, wie z. B. Lessings, nicht unterschätzt, doch nichts Geringeres als den Quellpunkt dieser Wissenschaft im modernen Sinne d. h. als denkender Betrachtung des psychischen Phänomens der Religion und aller von ihm ausgehenden und mit ihm verbundenen Erscheinungen. Durchläuft man nämlich die Entwickelungslinie des philosophischen Denkens vor Kant, so findet man zwar von den Anfängen an auf jeder Stufe Gedanken über religiöse Gegenstände, die alle, zwischen den beiden Polen sklavischer Abhängigkeit und vernichtender Kritik, nur möglichen Standpunkte zu den religiösen Dingen bezeichnen, — denn es war der Philosophie schon ihrer Abstammung[1]) nach unmöglich, dieselben irgendwann unbeachtet am Wege liegen zu lassen — allein eine einheitliche, vom allgemeinen Wesen des Menschen ausgehende, philosophische

[1]) Vgl. P. Deussen, Allgem. Gesch. d. Philos., I[1], 1894, S. VIII, S. 77 ff., 103 ff.; Ed. Zeller, Philos. d. Griechen I, [5], 1892, S. 42 ff.; dazu desselben Vortr. und Abh. II, 1877, S. 58.

Religionslehre[1]) giebt es erst seit dem Erscheinen des kantischen Werkes, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Königsberg 1793. Natürlich will das nicht sagen, Kant habe bereits eine durchgebildete Lösung der religionsphilosophischen Aufgabe gegeben oder auch nur das Problem sofort in fehlerloser Deutlichkeit gestellt, aber die eine grundlegende Wendung ist auch auf unserm Gebiete von ihm erstmalig vollzogen worden, die Wendung von den Objekten in die Innerlichkeit des Subjekts. Kant will „die Beziehung der Religion auf die menschliche Natur bemerklich machen“[2]), d. h. im letzten Grunde nichts anderes als: er nimmt sie als Thatsache der innern Erfahrung — und damit ist die unverlierbare Basis für die Zukunft gewonnen[3]).

Dieser bedeutende Fortschritt ist unschwer vom Gesamtcharakter des kritischen Systems aus zu verstehen. Nachdem Kant durch seine umwälzenden Untersuchungen über die Leistungsfähigkeit des menschlichen Erkenntnisinstruments, welche dasselbe für immer auf den Erfahrungsgebrauch einschränkten, die stolzen Gebäude der dogmatischen Metaphysik und mit ihnen zugleich das Asyl der Aufklärungstheologie vernichtet und jene anspruchsloseren, aber weit resultatreicheren Forschungen ins Leben gerufen hatte, welche das menschliche Bewusstsein nach allen Richtungen hin zu ihrem Objekte nehmen, lag es für ihn in der Konsequenz, auch der Religion — so sehr er sie zunächst im objektiven Sinne aufzufassen gewohnt war — eine sachgemässere Betrachtung angedeihen zu lassen. Denn weit davon entfernt, nunmehr, nachdem er ihr den theoretischen Boden entzogen, etwa ihren völligen Bankerott anzumelden, konstatierte er vielmehr den durchgängigen Primat der praktischen Vernunft und gab damit der Vertriebenen eine neue, gesicherte Heimstätte. Ueberall, wo die Wirklichkeitserkenntnis mit einem non liquet sich bescheiden muss, sollen die Interessen der Wirklichkeitsgestaltung als Postulate ihr Recht behalten[4]).

Dies sind die Fundamente der altkantischen Religionsphilosophie; sie selbst aber in ihrem positiven Aufbaue zeigt eine doppelte Grundbestimmtheit, eine rationale und eine moralische.

[1]) Vgl. Rel. innerhalb d. Grenzen d. bl. Vern. (Kehrbach), S. 11, 8, 14; Streit der Fakultäten 1798. Vorrede (Kehrbach S. 25. 22).

[2]) Rel. innerh. d. Gr., S. 12.

[3]) Vgl. Rud. Seydel, Religionsphilosophie im Umriss, 1893, S. 3, 6, 7; E. Troeltsch, Die Selbständigkeit der Religion, I (ZThK 1895, H. 5), S. 366 ff.

[4]) Kr. d. pr. Vern. (Kehrbach), S. 144 ff.

Schon durch die Betitelung seines religionsphilosophischen Werkes zeigt Kant an, dass er als alleinige Richterin auch hier nur die Vernunft anerkennen will; unter von aussen gegebene Autoritäten kann sich der Mensch nicht beugen. Daher zieht sich durch das ganze Werk jener Gegensatz zwischen „reinem Vernunftglauben“ und „statutarischem Geschichtsglauben“ hindurch, der jene schneidige und bedeutende, wenn auch oft einseitig rationalistische Kritik der überkommenen dogmatischen Vorstellungen zur natürlichen Konsequenz hat[1]). Alle theologischen Kritiker der Folgezeit haben von hier die besten ihrer Waffen bezogen. Nirgends zuvor ist die Unterscheidung zwischen dem Ideal und seiner empirischen Verwirklichung so eindringlich hervorgehoben wie bei Kant. Dass diese individualistische Durchführung des rationalen Prinzips einen tiefgehenden Mangel an historischem Verständnisse gezeitigt hat, lässt sich gewiss nicht leugnen. Aber die überall durchleuchtende Tendenz, nachzuweisen, dass die Religion trotz aller äusseren Verirrungen und Widersinnigkeiten einen höchst sinn- und wertvollen Besitzstand der Menschheit repräsentiert, und der Versuch, von hier aus auch dem Christentume und seinen Ueberzeugungen möglichst gerecht zu werden, erscheint uns als von grossartigster Bedeutung[2]). Indessen der eigentliche Schlüssel zur religionsphilosophischen Stellung Kants liegt nicht in diesem eben besprochenen rationalen Faktor, sondern im moralischen. „Was Kant zur tieferen Würdigung der religiösen Position befähigte, war eben der tiefere sittliche Ernst“ (Pfleiderer). Jene berühmten Worte „Religion ist das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ (Rel. innerh. d. Gr., S. 164, vgl. Kr. d. pr. Vern., S. 155) und damit zugleich die Thatsache, dass Kant die Religion auf die Moral begründet hat, sind fast zu Trivialitäten geworden, die man sich zu wiederholen scheut. Aber ein nahezu ebenso verbreiteter Irrtum ist es, zu sagen, Kant habe die Religion in der Moral aufgehen lassen, während doch Sätze wie: „die Moral führt unausbleiblich zur Religion“ (Rel. innerh. d. Gr., S. 8, Anm.) und: „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers erweitert“ u. s. w. (Rel. innerh. d. Gr., S. 6 f., vgl. S. 5, 199, Kr. d. r. Vern., S. 290, 385 u. sonst) das Accedens vollkommen deutlich machen[3]). Eine eigentümliche Bestimmtheit also unseres sitt-

[1]) Vgl. B. Pünjer, Die Religionslehre Kants, 1874, S. 64, 104, 109.

[2]) Vgl. O. Pfleiderer, Gesch. d. Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart³, 1893, S. 188, 191 und Pünjer, Religionsl. Kants, S. 109.

[3]) Vgl. Fr. Harms, Die Philosophie seit Kant, 1876, S. 279; Zeller, Vortr. u. Abh., II, S. 85; Seydel, S. 6 f., 9.

lichen Bewusstseins thut not, und aus ihr resultiert auch eine lebendigere, hemmnisfreiere Praxis (Rel. innerh. d. Gr., S. 5, 7 f., 78, 160, 198 ff., 201, 220). Immerhin bleibt es dabei, dass Kant nur einen religiösen Moralismus gelehrt hat, dass er alles Religiöse nur vom Moralischen aus zu interpretieren weiss. Damit wird aber das zweifellos weit reichere Lebensgebiet der Religion wesentlich verkürzt[1]). Festhalten werden wir gewiss müssen, dass der ideale Religionsbegriff ein sittliches Moment umfasst; wir werden mit Sympathie sehen, wie Kant der seichten Alltagsüberzeugung gegenüber den tragischen Konflikt zwischen dem guten Prinzip im Menschen und dem radikalen Bösen betont, wie er Gesinnungsvertiefung verlangt und dem Menschen im Gewissen eine unbedingte Macht sich unmittelbar ankündigen lässt, aber trotzalledem müssen wir die moralistische Starrheit und nüchterne Kälte, wie überhaupt die zeitgeschichtlich bedingte Einseitigkeit seiner Religionslehre energisch hervorheben[2]). In Summa lässt sich die Würdigung des Bleibenden an Kants religionsphilosophischer Leistung am besten mit jenen massvollen Worten ausdrücken, die W. v. Humboldt über den Kritizismus im allgemeinen gesprochen hat: „Einiges, was er [Kant] zertrümmert hat, wird sich nie wieder erheben; einiges, was er begründet hat, wird nie wieder untergehen".

Dass diese altkantische Religionsansicht durch die zeitgenössische Theologie, und zwar der verschiedensten Schattierungen, nach einigem vergeblichen Widerstreben zum festen Ausgangspunkte genommen ward, kann schon angesichts der historischen Thatsache, dass sich die kirchliche Wissenschaft noch immer am liebsten im sicheren Schatten der grossen philosophischen Systeme angesiedelt hat, nicht verwunderlich erscheinen. Zudem begegnete der rationale Moralismus dieser Religionslehre den tiefsten Tendenzen jenes Zeitalters aufs vollständigste. So kam es, dass er bald, und zwar Jahrzehnte lang, in der theologischen Wissenschaft schlechthin dominierte[3]). Allein die erkenntnistheoretische Seite versank dabei immer mehr und mehr im Dunkel, und, nicht ohne Zusammenhang damit, fand das eigentlich religionsphilosophische Problem keine vertiefende und verbessernde Bearbeitung[4]). Man übernahm und

[1]) Vgl. Lipsius, Philosophie u. Religion, 1885, S. 224, 242 f.

[2]) Vgl. zum Ganzen: E. Laas, Kants Stellung i. d. Gesch. des Konflikts zw. Glauben u. Wissen, 1882.

[3]) Vgl. K. Rosenkranz, Gesch. d. kant. Philos. (Kants W. W. XII), 1840, S. 323—337; Ed. Zeller, Gesch. d. deutsch. Philos. seit Leibniz[2], 1875, S. 418—420; W. Windelband, Gesch. d. neueren Philos. II, 1880, S. 186 f.; B. Pünjer, Gesch. d. Religionsphilos. II, 1883, S. 49—59.

[4]) Vgl. Zeller, Gesch. d. deutsch. Philos., S. 419 f.; Pünjer, Religionsl. Kants, S. 110.

popularisierte nur noch die Resultate Kants, die Aufgaben aber, die er gestellt hatte, entgingen der Masse der Durchschnittsgeister. Die Einwirkung des Kritizismus auf die Religionsphilosophie erlosch so allmählich; wie es schien, für immer, und nur Zukunftskeime gingen mit über auf die selbstbewussten Denker, welche die kantische Erbschaft antraten.

Indessen wider Erwarten sollte die Religionsphilosophie noch einmal in weiten Kreisen eine ausgesprochen kantische Bestimmtheit bekommen. Dies geschah unter dem Einflusse der höchst merkwürdigen, den Grundcharakter der philosophischen Gegenwart erzeugenden, neukantischen Bewegung in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts. Herabgestürzt aus den Himmeln identitätsphilosophischer Konstruktionen, versuchte man in den sechziger Jahren allenthalben, die verlorenen kantischen Fäden wieder in die Hände zu bekommen; die getäuschten Geister verlangten von neuem nach einer Prüfung der Tragweite der Erkenntniskräfte, und Erfahrung, die lange verachtete, wurde wieder die feste Ebene, auf welcher sich die Streiter tummelten, denen wahrhaft philosophische Interessen geblieben waren. Die beobachtenden Wissenschaften begannen ihre Triumphe zu feiern, und weithin hörte man die neue Parole: „Auf Kant zurückgehen!" (Lange und Liebmann). Natürlich handelte es sich dabei nirgends um eine *einfache Repristination*. Denn die geistigen Mächte, welche inzwischen zu Tage getreten waren, hatten ihre unverwischbaren Spuren hinterlassen. Teils in geistreicher Divination, teils durch modifizierende Kritik waren neue unumstössliche Erkenntnisse gewonnen worden. Am wenigsten heute, bei ruhigerer Betrachtung der Dinge, wird man die nachkantische Entwickelung lediglich als eine Geschichte des Abfalls und sophistischer Zügellosigkeit bezeichnen wollen. Nur eine *Neuanknüpfung an die von Kant gestellten Probleme und versuchten Lösungen* wurde vielmehr notwendiger Weise vollzogen, und zwar von den verschiedensten Standpunkten aus. Dieser Akt erneuter Selbstbesinnung bleibt ein höchst bedeutendes und fruchtbares Ereignis in der Geschichte des philosophischen Denkens, wenigstens für jeden, der nicht gewillt ist, phantasievolle Architektonik für Wahrheitserkenntnis einzutauschen.

Ganz besonders für die Religionsphilosophie hätte eine kritiklose Wiederaufnahme der kantischen Religionslehre nur einen grossen Anachronismus bedeutet[1]). Denn inzwischen hatte sich über ihre einseitige Starrheit und verständige Dürre der weiche Strom der poesie- und gemütreichen Romantik ergossen. In Schleiermacher hatte diese ihren zu-

[1]) Vgl. Lipsius, ThJB f. 1886, S. 333.

sammenfassenden theologischen Vertreter gefunden[1]). Ihm, der selbst ausgegangen war von der kantischen Wendung zum Subjekt[2]), erschloss sich von hier aus vermöge seines empfindsamen Individualismus die Welt der innern Erfahrung in ihrer mystischen Tiefe. Die spezifischen Elemente des Religiösen wurden in einer bedeutenden Analyse aufgezeigt: Religion ist ein gefühlsmässiges Innewerden des Unendlichen, „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl." Sie hat ihre „eigene Provinz" im Gemüte des Menschen[3]). Von hier aus war natürlich die bedeutendste Anregung zu religionspsychologischen Untersuchungen ausgegangen. Was Kant für den Werdegang des allgemeinphilosophischen Denkens bedeutet, ist Schleiermacher für die Religionsphilosophie geworden[4]). Auch die von der Hegelschen Spekulation, wenngleich in einseitiger Ueberschätzung, hinzugebrachte theoretische Seite des religiösen Phänomens samt der grossen historischen Auffassung, die sich, sonst schon vorbereitet, im Entwickelungsgedanken durch Hegel und seine Schule endgiltig Bahn gebrochen hatte[5]), konnte und durfte man nicht verständnislos beiseite liegen lassen, wollte man nicht die wertvollsten Errungenschaften zugleich mit dem Verfehlten über Bord werfen. Der von Fries, Herbart und vielen anderen modernen Denkern gelieferten Beiträge ist dabei von uns noch garnicht gedacht worden. Auch wenn man nicht zu denen gehört, welche in der ausgesprochneren Gefolgschaft eines der eben behandelten Männer, etwa Hegels, stehen bleiben zu müssen glauben, wird man doch darüber nicht im Zweifel sein können, dass sie höchst bedeutende Gedanken in die religionsphilosophischen Verhandlungen eingeführt haben. So gewann auch die kantisch basierte Religionswissenschaft unserer Tage ein ander Gesicht als die altkantische. Ihr einheitliches Kennzeichen ist, analog dem allgemeinen neukantischen Zeitbewusstsein (vgl. O. Liebmann, Kant und die Epigonen, 1865, S. 6 f.; Fr. Alb. Lange, Gesch. d. Materialismus I², 1873, S. VIII; II², 1875,

[1]) Vgl. Lipsius, Schleiermacher u. d. Romantik (Im neuen Reich, 1876, I., S. 741—754); Pünjer, II, S. 178 u. 84.

[2]) Vgl. Lipsius, Schleiermachers Red. üb. d. Rel. (JprTh 1875), S. 134 f., 304; Sigwart, Schleiermachers Erkenntnistheorie (JdTh 1857), S. 289, 318, 325.

[3]) Vgl. Schleiermachers Reden (herausg. v. Pünjer, 1879), S. 17, 28, 39 f., 45 ff. u. oft; Glaubenslehre, I, §. 4 u. 5.

[4]) Vgl. Lipsius (JprTh 1875), S. 134—184, 267—315; desselben Studien über Schleiermachers Dialektik (ZwTh 1869), S. 1—62, 113—154; Zeller, Vortr. u. Abh., II, S. 80, 87 f.; Pünjer, II, S. 179.

[5]) Vgl. Lipsius, Zu Hegels 100jähr. Geburtstage (Schlesw.-Holst. Kirchen- u. Schulbl., 1870, No. 35), S. 469—474; ders. PrKZ 1881, S. 998 f.

S. 115), die auf erkenntnistheoretische Grundlagen Gewicht legende Methode. Man beschäftigt sich in erster Linie „mit den allgemeinen Voraussetzungen der religiösen Gedankenbildung"; „eine gesicherte religiöse Prinzipienlehre", „eine schwindelfreie theologische Erkenntnistheorie" wird erstrebt[1]). Ueberall ist der Anschluss an das kantische Denken bemerkbar; nur zeigt sich in gewissen Kreisen ein bald mehr, bald weniger entschiedenes Umbiegen zum Empirismus oder auch zum absoluten Idealismus, sodass man den benutzten Ausdruck „Neokantianismus" auch hier nie pressen darf (gg. Wegener, wie unten, S. 194 f., 202 und W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 1879, S. IX). Diesen erkenntnistheoretischen Tendenzen entsprechend ist die Stellung zur Metaphysik eine mindestens sehr vorsichtige, in weiten Kreisen sogar eine direkt ablehnende. Auf das sittliche Element im Vollbegriff der Religion wird überall ein Accent gelegt, aber der altkantische Moralismus tritt nur bei der einen Flanke dieser religiösen Denker in den Vordergrund[2]). Da die zünftigen Philosophen überhaupt erst in neuester Zeit wieder ein regeres Interesse für die Verhandlungen über die religionsphilosophischen Probleme zeigen, so waren es in der Hauptsache Theologen, welche hier energisch in die Arbeit eingetreten sind. Denn die Theologie kämpft ja auf religionsphilosophischem Gebiete immer um nichts Geringeres als um Heimat und Herd. Die wesentlichen Verdienste der theologischen Mitarbeiter um die Verbreitung der neukantischen Prinzipien sollte man darum billigerweise nicht verkennen[3]), und eine allseitige Geschichtsschreibung der neuesten Philosophie wird auch an ihnen nicht achtlos vorübergehen können.

Zwei Hauptrichtungen machen sich hier bestimmt erkennbar. Die eine wird repräsentiert durch die sogenannte Ritschlsche Schule, welche eine stattliche Anzahl vonGelehrten umfasst, die, in festerer oder loserer Beziehung zu Albrecht Ritschl stehend, im einzelnen untereinander wieder weitgehend differieren. Man hat sie daher nach dem Vorbilde der Hegelschen Schule in ein Zentrum, eine Rechte und eine Linke gruppiert (vgl. Lipsius, ThJB f. 1888, S. 354 f.). Die andere wird führend

[1]) H. Holtzmann, ZwTh 1875, S. 22 f.; vgl. dazu R. Wegener, JprTh 1884, S. 193; Lipsius, Dogmatik³, S. VII; Philos. u. Rel., S. 301.

[2]) Vgl. Lipsius, Die Ritschlsche Theologie (JprTh 1888), S. 5, 7, 21; Ed. v. Hartmann, Krisis d. Christentums, 1880, S. 87 f.; Pünjer, II, S. 300; G. Frank, Kant u. d. Dogmatik (ZwTh 1889), S. 265; P. Graue, Der Moralismus d. Ritschlchen Theologie (JprTh 1889), S. 321—355.

[3]) Vgl. E. Troeltsch, ZThK 1895, S. 369.

durch den einen Denker Richard Adalbert Lipsius vertreten und sonst durch seine nicht eben zahlreichen produzierenden Schüler[1]). Jene Erstgenannten benutzen die Philosophie in Form der Erkenntnistheorie nur, um sie dadurch im übrigen möglichst schnell und vollständig wieder los zu werden und um Raum zu schaffen für einen mehr oder weniger ausgeprägten, exclusiv christlichen Positivismus[2]). Darum bilden sie auch — bei aller gerechten Würdigung ihrer mannigfachen sonstigen Leistungen bleibt das richtig — nichts weniger als ein verlockendes Object für eine philosophische Betrachtung. Lipsius dagegen ist ein Mann, der in seiner Person allezeit von absolut unbefangenem Standpunkte aus eine edle Vermählung von Philosophie und Theologie, von Glauben und Wissen vollzogen hat[3]). Gerade auf dieser Tendenz, der Einheit des Menschengeistes voll gerecht zu werden, beruht das Wertvolle seiner Erscheinung für die Gegenwart und die Sympathie, welche wir ihm entgegenbringen. Er bekämpft energisch alle moderne Scholastik, welche die eine Wirklichkeit in eine doppelte, und die ewig eine Wahrheit in eine zwiefältige zerreisst. Eine „zusammenhängende, mit den Thatsachen der religiösen und aller anderweitigen Erfahrung übereinstimmende Weltanschauung" zu verlangen, ist er nie müde geworden (vgl. Philos. u. Rel., S. 307; Hptp., S. 5 f.; Dogm.[3], S. 16 ff. und sonst überall). Seine höchst interessante, eigenartig bedeutende Denkerphysiognomie ist es, der wir im folgenden unsere Aufmerksamkeit eingehender zuzuwenden beabsichtigen.

Von theologischer Seite hat man ihn „den klassischen Dogmatiker des Neukantianismus" genannt[4]), von philosophischer „den ohne Frage

[1]) Vgl. R. Falkenberg, Gesch. d. neueren Philos.[2], 1892, S. 499.

[2]) Vgl. Herrmanns Dictum (S. IX): „Was die erkenntnistheoretischen Erörterungen betrifft, von welchen ich ausgegangen bin, so habe ich mich dabei an Kant angeschlossen, in dessen Trennung der theoretischen Erkenntnis von der sittlich bedingten Ueberzeugung ich den Freibrief für die aus den Fesseln philosophischer Weltanschauungen erlöste Theologie erblicke;" vgl. S. 17 und oft; dazu Troeltsch, ZThK 1895, S. 373; Pfleiderer[3], S. 481 ff., 186 f.; Seydel, 111 f.; Lipsius, Philos. u. Rel., S. 171, 249; Rezens. v. Biedermanns Dogm.[2], (PrKZ 1885), S. 358; Hptp.[2], 1891, S. IV und sonst.

[3]) Reischles subtile Unterscheidung (ThLZ 1896, S. 42, gg. 45) wird daran kaum etwas ändern.

[4]) G. Frank, S. 262; vgl. Biedermann, Rezens. v. Lipsius' Dogm. (PrKZ 1877), S. 21; Holtzmann, PrKZ 1893, S. 483; Troeltsch, GGA., 1894, II, S. 842 u. 854. Bei seinen Entscheidungen über Originalität und Wirkbarkeit scheint uns letzterer allerdings gleich Reischle (S. 47) noch ziemlich stark in verbreiteten Zeitmeinungen befangen zu sein. Er vergleiche nochmals Lipsius,

schärfsten philosophischen Denker unter den Theologen unserer Zeit"[1]), und aus der erbitterten Polemik Ed. v. Hartmanns und seiner Gefolgschaft hört man deutlich den grossen Respekt herausklingen vor diesem Denker und dem Einflusse seiner Anschauungen[2]). Somit wird es zur Gewissheit, dass unsere hohe Achtung vor diesem Manne nicht in das Gebiet des Idiosynkratischen zu verweisen sein wird, und dass seine Position über die spezifisch theologische Sphäre hinaus reges Interesse beanspruchen kann bei jedem, den die geistigen Strömungen der Gegenwart nicht gleichgiltig lassen.

Zur notwendigsten Orientierung über Lipsius' arbeits- und erfolgreiches Leben genügt es hier, zu sagen, dass es sich zwischen den Jahren 1830 und 1892 bewegt und ihn nach einer glänzenden akademischen Theologenlaufbahn in Leipzig, Wien und Kiel 1871 nach der geistesfreien Thüringer Hochschule Jena führte, wo er, angelangt auf der Höhe des Mannesalters, den bedeutendsten Teil seiner Wirksamkeit entfaltete[3]). Lipsius gehörte noch zu jenem grundlegenden Geschlechte von Gelehrten, welchem im Gegensatze zu der heute üblichen Fachisolierung jener universalistische Zug zum Ganzen der Wissenschaften innewohnte (vgl. PrKZ 1873, Die Stellung der Theologie im Gesamtorganismus der Wissenschaften, S. 159). Ausser in theologicis war er bei einer aussergewöhnlichen Begabung in Philologie, Historie, Philosophie und in litterarischen Dingen gleicherweise Meister (vgl. in Dogm.[3] Baumgartens Publikationsverzeichnis!); keine bedeutendere wissenschaftliche Bestrebung seiner Zeit ist ihm völlig entgangen. Er hat sich auch nie gescheut, zu bekennen, was er alles von seinen zahlreichen Gegnern gelernt habe, mochten sie nun Biedermann und Dorner,

Zum Ehrengedächtnis v. A. E. Biedermann (JprTh 1885), S. 548; JPrTh 1888, S. 2, 5, 7; Wegener, JprTh 1884, S. 193—227. Es fehlte Lipsius nur die rücksichtslose Einseitigkeit, welche auf die Massen wirkt. Zudem verlangte er für den Alltag eine zu energische Gedankenarbeit. Graue, JprTh 1889, S. 353; Nippold, Handb. d. n. Kirchengeschichte[3], III[1], S. 475; Scheibe, StKr 1895, S. 206.

[1]) R. Seydel, S. 74; vgl. R. Eucken, Deutsche Rundschau, 1893/94, No. 10, S. 318 f.

[2]) Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie, 1880, S. X f., S. 86 f., 114 f. Diese geistvolle Schrift legt die drei systematisch bedeutendsten modernen Theologen Biedermann, Pfleiderer und Lipsius auf das Procrustesbett der Philosophie des Unbewussten, um sie nach Bedarf zu längen oder zu kürzen. Ebenso A. Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant, 1893, II, S. 42.

[3]) Zu diesen dürftigen Notizen vergleiche: R. A. Lipsius. Zwei Gedächtnisreden v. G. Richter u. Fr. Nippold, Jena, 1893; auch Nippold, Handb. d. n. Kirchengesch.[3], III[1] §. 30.

oder Ritschl und Herrmann oder sonst wie heissen. So erwuchs seine Welt- und Lebensanschauung auf breitem Grunde und blieb vor frühzeitiger Versteinerung bewahrt. Ihr letzter Bestimmungsgrund war jederzeit ein religiöser, aber er hat ihn nie anders als in den Formen des allgemeinwissenschaftlichen, philosophischen Zeitbewusstseins geltend machen können. Durch Vermittelung der theistischen Philosophie Weisses[1]) nahm er seinen Ausgang von der deutschen idealistischen Spekulation[2]), um schliesslich, durchgegangen durch ein gründliches Studium Schleiermachers[3]), auf kantischem Grunde vor Anker zu gehen. Er hat jene grossartige Umkehr des Denkens, welche er selbst Schritt für Schritt mit vollzog, wiederholt deutlich gekennzeichnet. So sagt er z. B.: „Seitdem die neuere Philosophie von dem schwindelnden Ikarusfluge der Hegelschen Spekulation zu den bescheidenen, aber gangbaren Pfaden Kants zurückgekehrt ist, hat sie freilich darauf verzichtet, alle Dinge im Himmel und auf Erden aus reinen Begriffen konstruieren zu wollen. Aber ihr wiedergewonnener Respekt vor den Realitäten des Lebens hat ihr das Verlorene reichlich durch wirklich gesicherte Ergebnisse ersetzt“[4]). Erst aus dieser letzten Phase seiner Entwickelung stammen die grossen systematischen Produktionen, aus denen wir hauptsächlich seine Gedanken werden erheben müssen[5]); sie erst geben ihm jene charakteristische Stellung in der Geschichte der modernen Religionsphilosophie, welche wir oben in grösserem Zusammenhange aufzuzeigen unternahmen. Sein spezielleres Verhältnis zu den zeitgenössischen führenden Geistern auf religionsphilosophischem Gebiete hat er selbst so deutlich wie nur möglich bestimmt. „Wenn man den Unterschied von Biedermann und mir dahin formuliert hat, dass der alte Gegensatz von

---

[1]) Vgl. Bl. f. lit. Unterhaltung, 1857, S. 541—551; LCBl 1860, S. 630; Rezens. v. Weisses Philos. d. Christentums (StKr 1865), S. 541—590; PrKZ 1868, S. 349.

[2]) Vgl. Beitr., S. 137; Dogm.[1], S. VI und sonst oft.

[3]) Studien über Schleiermachers Dialektik, 1869, S. 3 f., 20 f.; Schleiermachers Reden üb. d. Religion, 1875, S. 315; PrKZ 1868, S. 349.

[4]) Die Stellung der Theologie im Gesamtorganism. d. Wissensch. (Antrittsrede in Jena, 1871), PrKZ 1873, S. 164, vgl. 159; Streitschriften, 1871, S. V und sonst; Ueber Glauben und Wissen, 1871, S. 5 ff., 15 ff., 22, 24; Beitr., 1878, S. 133 f. und öfter.

[5]) Lehrb. d. evangelisch-protestantischen Dogmatik [1]1876, [2]1879 [3](posthum) 1893; Dogmat. Beiträge, 1878 (auch JprTh 1878, S. 1—78, 193—240, 385—433, 593—634); Philosophie und Religion, 1885 (auch JprTh 1885, S. 177—288, 369—453, 550—671); Hauptpunkte d. christl. Glaubenslehre[2], 1891 (auch JprTh 1890, S. 1—41. — Ueber Dogm.[3] vergleiche den Exkurs auf S. 78.

Hegel und Schleiermacher, wenn auch erheblich gemildert durch die dazwischen liegende Entwickelung, in uns beiden wieder aufgelebt sei, so wüsste ich meinerseits dem nicht zu widersprechen. . . . . In den dogmatischen Beiträgen ist auch mein Verhältnis zu Ritschl eingehend erörtert . . . . Ist dort aber auf gegebenen Anlass hin vor allem meine Differenz von Ritschl zur Sprache gekommen, so sei hier nochmals meiner zahlreichen Berührungen mit ihm gerade in dem Punkte gedacht, der mich von den Spekulativen trennt. Am meisten aber weiss ich — wie immer — mit Alexander Schweizer mich einig“[1]).

Nach dieser authentischen Beziehungsbestimmung stehen wir nunmehr direkt vor der Frage nach der individuellen Eigenart der Lipsiusschen Anschauungen. In welcher Form ist er, ein durchaus moderner Denker, aufgetreten als Anwalt für das gute Recht einer Weltanschauung, welche auch der grossartigen Lebenspotenz der Religion die ihr gebührende Stelle sichert? Wir unternehmen es im folgenden, auf diese Frage zu antworten, indem wir die Grundlagen und Grundzüge seiner Wirklichkeitsüberzeugungen darstellen. Wir werden dabei in drei Hauptabschnitten über die erkenntnistheoretische Grundlegung, über die Bedeutung der Metaphysik und über die konstitutiven Faktoren des Weltbildes zu handeln haben.

---

[1]) Dogm.[2], S. VIII; vgl. Ein Vorwort zu einem Vorwort (PrKZ 1876), S. 644, 649 ff.; Beitr., S. III, 127 f., 215; PrKZ 1880, S. 1014; Philos. u. Rel., S. 1 ff.; JprTh 1885, S. 547. ThJB f. 1890, S. 360 heisst es: „Ref. wird richtig als Kantianer charakterisiert, der zwischen Schweizer, Biedermann, Pfleiderer auf der einen, Ritschl auf der anderen Seite in der Mitte stehe.“ Siehe auch Biedermann, PrKZ 1877, S. 23 f.

I. Teil.

Zur erkenntnistheoretischen Grundlegung.[1]

Ed. v. Hartmann sagt über Lipsius: „Wenn ich die Theologie von Lipsius als neukantische bezeichnet habe, so geschah es nicht etwa inbezug auf die kantsche Religionsphilosophie, sondern inbezug auf ihr Fussen in der neukantischen Erkenntnistheorie“[2]). Wohl nicht ohne diese Aeusserung zu kennen, hat Pünjer in seiner Geschichte der christlichen Religionsphilosophie[3]) die Lipsiussche Position als „erkenntnistheoretischen Neukantianismus“ rubriziert. Lipsius selbst aber hat sich diese Bezeichnung gerne gefallen lassen unter dem Vorbehalte, dass man ihm die „empiristisch-sensualistische Wendung, welche der transscendentale Idealismus bei verschiedenen philosophischen Neukantianern genommen hat, ebensowenig imputieren möge, als jenen schroffen Dualismus zwischen der Welt der Wirklichkeit und der Welt der Werte oder Ideen, wie ihn nicht bloss Albert Lange, sondern auch Herrmann vertritt“[4]). Damit ist, wenn es nach unseren einleitenden Betrachtungen überhaupt noch zweifelhaft hätte sein können, genugsam ausgesprochen, dass wir mit den erkenntnistheoretischen Grundlagen beginnen müssen.

[1]) Vgl. zum Ganzen namentlich: Philos. u. Rel., S. 5—54; Hptp., S. 1—3; Dogm.[3], S, 11—13; auch Beitr., S. 146—166. — Von den Darstellungen und Kritiken ist interessant und wertvoll Seydel, Gesch. d. Religionsphilosoph. i. Umriss, S. 74—90; der Vortrag von Rub, Die Erkenntnistheorie von R. A. Lipsius u. s. w., Karlsruhe 1893, ist seinem Zwecke entsprechend nicht sehr tiefgehend.

[2]) Krisis. S. 87 vgl. 81, 97.

[3]) II., S. VI, vgl. 300, 317 f., 329 ff. Dazu Philos. u. Rel., S. 318 f.

[4]) Philos. u. Rel., S. 3, vgl. Hptp., S. 1; Beitr., S. 126; Rezens. v. Pfleiderers chrl. Glaubens- u. Sittenl. (PrKZ 1880) S. 1012; ThJB f. 1888, S. 357; Gg. Nippold, Handb. d. n. Kirchengesch.[3], III_1, S. 477.

Lipsius hat, ehe er sich ein Weltbild zu machen versuchte, sein geistiges Hausgerät einer eingehenden Prüfung unterworfen (Beitr. S. 151). Was Philosophie auch sonst noch sein mag, in erster Linie ist sie ihm jedenfalls die Wissenschaft vom Wissen. Der Theologe, so gut wie jeder andere Denker, muss sich der wissenschaftlichen Fundamente seines Denkens versichern, muss die für alle Erkenntnis geltenden Bedingungen und Schranken zu ergründen suchen (Dogm.[3], S. 11). Dies geschieht aber nimmermehr dadurch, dass man in desultorischen Raisonnements bald hier, bald da eine philosophische Zwangsanleihe erhebt, sondern indem man sich in einem konsequenten Gedankengange einheitliche Prinzipien erringt (Philos. u. Rel., S. 5). Typisches Beispiel dafür, wie man es nicht machen soll, ist Ritschl. Sein „gebrochener Lotzeanismus beginnt mit dem subjektiven Idealismus, um dann durch einen logischen salto mortale in den naivsten Realismus überzuspringen“ (Hptp., S. 1). Soweit überhaupt Philosoph, ein echter Eklektiker, wechselt er nach Bedarf die philosophischen Kleider (ThJB f. 1884, S. 304 f.). Lipsius ist mit dem seinigen organisch verwachsen. Seine ganze Weltanschauung empfängt ihre eigenartige Gestaltung von seiner Erkenntnistheorie aus.

Das schliesst natürlich gar nicht aus, dass wir darnach fragen, auf welchem Wege er von ganz anderen Voraussetzungen aus sich zur Erkenntniskritik hindurchgefunden hat, zumal da er zuerst von allen Denkern der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts dazu gekommen ist, im religionsphilosophischen Interesse eine direkte Anknüpfung bei dem grossen Königsberger zu suchen[1]). Oben konnten wir ja nur die allgemeinen Thatsachen registrieren; hier gilt es ein wenig die Zusammenhänge aufzuzeigen. Neben dem Einflusse der werdenden Zeitstimmung und seiner individuellen Veranlagung[2]) bot ihm schon Weisse einen bestimmten Hinweis auf Kants Transscendentalphilosophie[3]). Aber erst als er dann unter Alexander Schweizers Einflusse die energische Anknüpfung an Schleiermachers erkenntnistheo-

[1]) Schon 1868 machen sich die ersten Spuren geltend in den Studien über Schleiermachers Dialektik, S. 7, 12 ff., 46. Dann Streitschr., S. V; Ueber Glauben und Wissen, 1871, S. 16 f., 22.; Die Stellung der Theologie im Gesamtorganismus d. Wissenschaften (1871), PrKZ 1873, S. 159, 164 f.; LCBl 1874, S 620 u. s. w. — Rub, S. 4 setzt trotz der richtigen Entscheidung mit seiner Untersuchung zu spät ein. Siehe noch Seydel, S. 62.

[2]) Vgl. PrKZ 1876, S. 644.

[3]) Vgl. Bl. f. lit. Unterh., 1857, S. 544[ab]; Ueberweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Philos. d. Neuzeit[5], S. 376.

retische Grundsätze vollzog[1]), wurde jene Denkrichtung in ihm mächtig, welche den dem individuellen Geiste immanenten Beschränkungen nachfragt. Die halbe Selbstbescheidung Schleiermachers (vgl. Sigwart, Schleiermachers Erkenntnistheorie, JdTh 1857, S. 267—327) wurde für Lipsius eine Station auf dem Wege zur durchgeführten des Kritizismus. Wenn dagegen Seydel S. 73 vgl. S. 91 inbezug auf Lipsius von einer „kritischen Erkenntnistheorie im Sinne Kants oder im Sinne der kritischen Seite Schleiermachers" redet, so ist dies unrichtig. Ein anderes ist der Weg, ein anderes der abschliessende Standpunkt. Höchstens von einem leisen terminologischen Nachwirken des Früheren könnte man hie und da sprechen. Nur in seiner Theorie des religiösen Erkennens, die wir erst an einem späteren Orte behandeln können, steht Lipsius, wie in allen eigentlich religionsphilosophischen Fragen, auf Schleiermachers Schultern (vgl. Studien über Schleiermachers Dialektik, S. 141 f.). Obwohl dieselbe natürlich durchaus nicht ausser Beziehung steht zu den erkenntnistheoretischen Anschauungen, dient sie doch einem viel spezielleren Zwecke als diese, und beide sind daher nicht zu konfundieren (vgl. Philos. u. Rel., S. 301, Dogm.², S. 69; ³S. 11 f., 56 ff.[2]). In seiner Erkenntnistheorie hat sich Lipsius im abschliessenden Stadium seines Denkens bewusst und ausgesprochenermassen an Kant angeschlossen. Dabei bleibt es. Ob er eine genuine Kantinterpretation gegeben hat oder nicht, ist allerdings eine Frage. Sie können wir aber nicht hier, an der Schwelle, sondern erst am Schlusse unserer erkenntnistheoretischen Betrachtung zu entscheiden versuchen. Zunächst ist für uns ebenso wie für Seydel S. 74 und 86 die Hauptsache, „in welchem Sinne Lipsius sich den kantischen Standpunkt aneignete und als den seinigen zu vertreten gesonnen war" (Philos. u. Rel., S. 6). Wir wollen nunmehr zusehen, was für ein Inhalt hinter der Pünjerschen Etikette steckt! Gewisse Richtlinien der Betrachtung sind uns dabei sofort durch sie selbst gegeben.

Fassen wir im Gegensatze zum naiven Realismus der vulgären Meinung das Problem der Verhältnisbestimmung zwischen Subjekt und Objekt im Erkenntnisprozesse ins Auge, so steht seit Cartesius fest, dass wir von der Urgewissheit des „Ich bin und stelle vor" auszugehen

[1]) Vgl. StKr 1865, S. 545 f.; Studien über Schleiermachers Dialektik 1869, S. 8, 20 f. u. oft; Schleiermachers Reden über die Religion, 1875, namentlich S. 315.

[2]) Dahin zielen auch die Bestimmungen bei Nippold, Handb. d. n. Kirchengesch.³, III_1, S. 477 f.

haben. Das Urdatum aller Wirklichkeit ist das unmittelbare Selbstbewusstsein der lebendigen Person, die synthetische Einheit der transscendentalen Apperzeption, wie Kant sagt. Sie wird erlebt, nicht erkannt (Kr. d. r. Vern. [Kehrbach], S. 210). Höchstens kann man hinterher zur Erläuterung den Begriff eines transscendentalen Subjekts bilden und diesen dahin bestimmen, dass er ein innerhalb fester Empfindungsschranken selbstthätiges Wesen bezeichne. Nichts anderes kann der von Hegel her bekannte Terminus „endlicher Geist" besagen wollen. Wer aber glaubt, damit mehr als eine kurze Formel für jenen archimedischen Punkt der Wirklichkeit gefunden zu haben, wiegt sich in puren Illusionen. Alle erklärbare und demonstrierbare Wirklichkeit setzt also die erlebte Wirklichkeit immer schon voraus[1]). Von hier aus führt die einfachste Reflexion über die Beziehung von Ich und Nichtich dahin, einzusehen, dass dieses Nichtich für mich nur existiert, sofern ich es als mein Nichtich denke und in diesem Akte des Denkens einen Akt meines persönlichen Lebens vollziehe. Von Dingen ausser uns wissen wir nur, sofern wir Vorstellungen von ihnen haben. Unsere Vorstellungen sind das unmittelbare Objekt unserer Erkenntnis, über das wir niemals hinwegkommen; auch die Gegenstände, auf welche sich unsere Vorstellungen beziehen, und welche wir von letzteren unterscheiden, sind für uns nur als vorgestellte Gegenstände vorhanden[2]). Damit ist das erkenntnistheoretische ABC ausgesprochen, und wir stehen im weiteren sofort am Scheidewege der Theorien.

Den transscendentalen Realismus, welchen zum Exempel Ed. v. Hartmann[3]) auch Lipsius als erkenntnistheoretische Panacee anbietet, muss er verwerfen (Beitr., S. 160 f. Anm.). Denn diese Anschauung, welche die Welt unserer Vorstellungen als lebendigen Spiegel des objektiven Daseins, eben damit aber unterschiedslos den gesamten Inhalt unseres Bewusstseins, das Uebersinnliche nicht minder als das Sinnliche, als subjektiv und objektiv zugleich betrachtet, hebt jede Möglichkeit auf, wahre Vorstellungen von falschen zu unterscheiden. Hierin liegt aber die erste Voraussetzung für jede objektive Erkenntnis (Philos. und Rel., S. 8; vgl. 29 ff., 33, 35 f.). Als rücksichtsloseste Konsequenz

[1]) Philos. u. Rel., S. 7, 28, 45, 47 f., 49 f., 53. So schon: Die letzten Gründe der religiösen Gewissheit (PrKZ 1880), S. 804 f.

[2]) Philos u. Rel., S. 6 u. 121.

[3]) Krisis, S. 72—77 (auch ZwTh 1880, S. 262 f.); vgl. Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus u. s. w.², 1877, S. 53 ff.; A. Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant, II, S. 120 f., 141 f. Auch gg. Pfleiderer, Gesch. d. Religionsphilos.², I, S. 600.

seines phänomenalistischen Ausgangspunktes könnte für Lipsius vielmehr der subjektive Idealismus erscheinen. Dieser lässt das schöpferische Ich nach immanenter Gesetzmässigkeit die Welt produzieren wie die Spinne das Netz aus ihrem Leibe. Esse = percipi ist Berkeleys vielberufene Thesis. In J. G. Fichte aber wird der äusserste Pol dieser Linie, der bodenlose Solipsismus, nur durch einen Sprung ins Transscendente vermieden. Das Ich erweitert sich zum Weltich. „An diesem Weltich wäre das Einzelich selbst nur die von jenem gesetzte und wieder aufgehobene Schranke, durch deren Setzen und Wiederaufheben das Weltich sei es ins Endlose hin, sei es bis zum Selbstmordentschlusse sein Dasein realisierte" (Philos. u. Rel., S. 7). Hier liegen die Wurzeln aller romantischen Philosophie, zugleich aber auch das Ende einer wirklichen Erkenntnistheorie. Lipsius denkt nicht daran, den Weg des subjectiven Idealismus zu gehen. Er perhorresziert jene Systematisierung der Absurdität. Man könnte sich versucht fühlen, im Sinne von Lipsius Shakespeares Wort:

„Ist dies schon Tollheit
Hat es doch Methode"
Hamlet (Schlegel), Akt II, Sc. 3.

umzukehren, um diese erkenntnistheoretische Ueberzeugung recht zu charakterisieren. Es ist daher — falls es sich nicht nur um eine terminologische Verschiebung handeln soll — unzutreffend, wenn Hartmann[1]) und Drews[2]) jenen als subjektiven Idealisten bekämpfen. Vielmehr ist gerade der Wunsch, über diesen Standpunkt hinauszukommen, der Schlüssel zu seiner ganzen, keineswegs leicht durchsichtigen, erkenntnistheoretischen Position (vgl. Beitr., S. 161; ThJB f. 1886, S. 318). Genau dasselbe Streben, welches Kants Annahme des Dinges an sich verrät (Philos. u. Rel., S. 14 f., 26), werden wir in anderer Form und verstärkt bei Lipsius wiederfinden. Wie er selbst (Philos. u. Rel., S. 5) sagt, sucht er von seinen idealistischen Prämissen aus, eine Verständigung mit einem gesunden Realismus zu finden. Dieser Zug zum Objektiven war, wenn auch unklar, bei Lipsius von Anfang an vorhanden (PrKZ 1876, S. 644; Beitr., S. 160 ff.; Dogm.², S. 69 f.)[3]). Doch folgen wir unter diesem Sehwinkel seinem weiteren

[1]) Krisis, S. 76 ff.

[2]) Die deutsche Speculation, II., S. 118—143.

[3]) Interessant als Quellpunkt ZwTh 1869, S. 128 und sonst; vgl. JprTh 1875, S. 135.

Gedankengange! Sollten wir wirklich auf ewig verurteilt sein, „mit einem, wenn auch vermöge unserer Organisation notwendigen, aber gleichwohl trügenden Scheine der Dinge" vorliebzunehmen? Giebt es gar keine objektive Erkenntnis der Wirklichkeit? fragt er, und im Bewusstsein der widersinnigen Konsequenzen jener Anschauung supponiert er eine absolut-reale Wirklichkeit (Philos. u. Rel., S. 35). Er nimmt also eine höchst plausible Hypothese für wahr hin[1]). Seine Darstellungsweise (vgl. die häufige Verwendung des von Kant im eigentümlichen Sinne festgelegten Begriffes „gegeben") zeigt von Anfang an seine psychologische Verfassung. Seydel, S. 78 f. u. 87, rückt Lipsius diese Präsumption einer Objektivität hart vor, ohne selbst zur Erkenntnis zu gelangen, dass man in Wahrheit nur durch einen Akt vernünftigen Glaubens aus dem Bannkreise der Bewusstseinsimmanenz herauskommt[2]). Wir müssen also hier im Gegenteile Anerkennung zollen. Aber auch Lipsius selbst ist sich dieser Thatsache nur halb bewusst; er meint — wohl nicht ohne eine Erinnerung an seines philosophischen Meisters Satz[3]): „Der Idealismus mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der That nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern innern Sinn her haben,) bloss auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können" — jenes Objektiv-Reale durch Demonstration aufweisen zu können.

Das vorstellende Subjekt, so räsonniert er scharfsinnig, produziert seine Vorstellungen nicht willkürlich und in willkürlicher Reihenfolge, sondern vielmehr unterscheiden wir willkürliche, bezüglich zufällig erzeugte Vorstellungen von denjenigen, bei deren Bildung wir einem

[1]) Vgl. Beitr., S. 162: „Wir müssen um der Begrenztheit unserer Erfahrung willen annehmen, dass diese Erscheinungswelt, zu welcher ja das empirische Ich selbst, soweit wir es erkennen können, mitgehört, kein ausschliessliches Produkt unseres subjektiven Bewusstseins, sondern der Reflex eines objektiven Daseins in unserm Bewusstsein ist". Gg. Pfleiderer, Gesch. d. Religionsphilos.², I, S. 600.

[2]) Vgl. Fr. Alb. Lange, Logische Studien, 1877, S. 148. „Erscheinung ist Alles, was wir überhaupt haben; darüber hinaus können wir nur vermuten oder postulieren". Siehe auch A. Baur, Die Weltanschauung des Christentums, Blaubeuren, 1881, S. 142 ff.; Chr. Sigwart, Logik², II, 1893, S. 759.

[3]) Kr. d. r. Vern., S. 31, Anm.

unentrinnbaren Zwange unterliegen. Jedenfalls scheiden wir in unserm Bewusstsein streng zwischen der Gesetzmässigkeit in der dinglichen Welt und unserer zufälligen Perzeptionsfolge (Philos. u. Rel., S. 13). Fichte antwortet auf solche Ueberlegung mit dem Hinweise auf die „unbegreiflichen Schranken“ im Ich. „Aber diese Schranken setzt das Ich nur insofern sich selbst, als es sie vorstellt, oder dieser seiner Beschränktheit sich bewusst wird. Damit es sie setzen oder vorstellen könne, müssen sie ihm vielmehr gesetzt oder gegeben sein; wenigstens sieht sich das Ich, wenn es sich nicht etwas Willkürliches vormachen will, zu der Vorstellung gezwungen, dass diese Schranken ihm gegeben sind, dass es sie also nicht etwa durch seine eigene Lebensthätigkeit, rein aus sich selbst, wenn auch immer notwendigerweise erzeugt“[1]). „Die Existenz des äusseren Daseins ist in der Bestimmung meines eigenen Daseins notwendig mit eingeschlossen und macht mit derselben nur eine einzige Erfahrung aus“ (Kr. d. r. Vern., S. 32, Anm.). Hiernach ist es Lipsius nicht fraglich, dass uns die Objekte unserer Erkenntnis wirklich gegeben sind. Sie liefern das Material zu unsern Empfindungen und Wahrnehmungen. Soweit geht er auf gemeinsamem Wege mit Kant[2]). Aber er ist damit noch nicht zufrieden. Dieser Stoff, so folgert er weiter, muss auch gewisse, von unserer Subjektivität unabhängige Verhältnisbestimmungen mitbringen. Dies spricht er in einer Auseinandersetzung mit Biedermann (Philos. u. Rel., S. 34) folgendermassen aus: „Ich bestreite keinen Augenblick, dass in den Dingen ausser uns eine objektive Nötigung liegt, unsere Vorstellungen von ihnen in einer bestimmten, von unserem subjektivem Belieben unabhängigen Weise zu ordnen“[3]). Die Verschiedenheiten also objektiv-realer Relationen kündigen sich uns je nachdem als beharrliche oder wechselnde an (vgl. Philos. u. Rel., S. 8).

Damit ist zugleich der notwendige Hinweis auf die Auffassungsart des betrachtenden Subjekts gegeben. Das Ich ist kein „weisses Blatt“ (tabula rasa), auf dem lediglich jenes „andere“ wie ein mächtiger Griffel schriebe. Die Eindrücke werden vom Ich vielmehr so aufgefasst, wie es zu ihrer Auffassung psychophysisch organisiert ist (Beitr., S. 147). Wir haben somit eine Theorie des im Subjekt vor aller Erfahrung vor-

[1]) Philos. u. Rel., S. 7, vgl. S. 46.

[2]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 26.

[3]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 37: „Also nicht bloss die Empfindung als Rohstoff, zu der das Subjekt erst die Form hinzubringt, sondern diese Form selbst ist bedingt durch die Art und Weise des Reizes“. Vgl. S. 27.

aufgehenden Apriori nötig (Beitr., S. 149). Wir fragen dem „Transscendentalen“ nach d. h. den Bedingungen für die Möglichkeit aller Erfahrung (Philos. und Rel., S. 7 f., 3, 11, 15, 31, 35; Dogm.[3], S. 13)[1]). Also: Die erkenntnistheoretische Position von Lipsius ist als „transscendentaler Idealismus“ zu bezeichnen[2]). Jenes eigentümlich bestimmte, mannigfaltige Materiale, welches wir in der Empfindung[3]) wahrnehmen, wird vom Subjekt durch die Synthesis der Apperzeption, die räumlich-zeitliche Anschauung und die logischen Kategorien subjektiviert. „Durch diesen Apparat wird das nach Stoff und Verhältnissen gegebene Wahrnehmungsobjekt zu einem Objekte meiner Erkenntnis. Ich weiss von diesen Objekten nur, sofern sie meine Vorstellungen (d. h. von mir vorgestellte Objekte) sind; und ich vermag dieselben Objekte nur so zu erkennen, wie ich zu ihrer Erkenntnis sinnlich und intellektuell organisiert bin. Ja, zu Objekten meiner Erkenntnis werden sie überhaupt erst durch meine Apperzeption. Insofern sind alle Gegenstände, als von mir apperzipierte, Erscheinungen“ (Philos. u. Rel., S. 8 f.). Allen jenen vielverschlungenen Einzeluntersuchungen über das Apriori hat Lipsius natürlich bei der eigenartigen Bestimmung seiner erkenntnistheoretischen Auslassungen nicht im Zusammenhange nachzugehen vermocht. Er hat sich hier vielmehr ganz besonders häufig explicite und implicite auf die grossartigen Aufstellungen der Vernunftkritik bezogen[4]), natürlich von ferne nicht in dem Sinne, als ob sie einfürallemal höchst infallibler Lehrkodex wäre, der papierne Papst aller Philosophen[5]). Aber ihre genaue Kenntnis nach Inhalt und Terminologie ist zum Verständnis seiner hingeworfenen Aeusserungen einfach unentbehrlich.

[1]) Es sei gleich hier erwähnt, dass bei Lipsius der Begriff „transscendental“ nicht selten eine starke Amphibolie zeigt. Transscendent und transscendental vermischen sich häufig, trotz Philos. u. Rel., S. 18, 31; z. B. Dogm.[3], S. 9, 11, 17, 39; Philos. u. Rel., S. 303; ThJB f. 1885, S. 343; JprTh 1875, S. 139, 176; ZwTh 1869, S. 32; vgl. Biedermann, Chrl. Dogm.[2], S. 169. Das Beispiel Kants und Schleiermachers ist ihm hier verderblich geworden. Man sollte Kants „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik“ [Kirchmann[2]]), S. 140, Anm. immer fest im Auge behalten.

[2]) Vgl. Biedermann, Chrl. Dogm.[2], S. 166, 171.

[3]) Unter „Empfindung“ versteht Lipsius immer „das psychische Phänomen des Innewerdens eines Reizes“; vgl. die ansprechenden Ausführungen Philos. u. Rel., S. 36 f.; auch Beitr., S. 152 gegen Biedermann S. 110 ff.

[4]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 14 f., 23, 27 f., 31, 34, 46 f., 48, 50, 52 f. und überall.

[5]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 24 u. öfter.

In einer grundlegenden Frage hat er indessen unter der Führung Friedrich Albert Langes (Philos. u. Rel., S. 3, 45) gegen Kants Ueberzeugungen energisch und ausführlich Protest eingelegt. Wie er jenen bei Kant oft angegriffenen, harten Dualismus zwischen objektivem Stoffe und subjektiver Form durch seine Annahme von gewissen Formbestimmtheiten der Empfindungen überbrückt hat (vgl. Philos. u. Rel., S. 34, 37), so sucht er auch jene absolute Heterogeneität zwischen Anschauungsformen und Verstandeskategorien, welche bei Kant die Lehre „von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe"[1]) hat erzeugen müssen, zu überwinden. „Denn hier", sagt er, „liegt einer der anfechtbarsten Punkte im kantischen Systeme"[2]). Die Ableitung unserer Anschauungs- und Denkformen aus einer gemeinsamen Wurzel, welche Kant (Kr. d. r. Vern., S. 47, 630 f.) nur als eine ganz vage Vermutung hingeworfen hatte, während bei ihm in Wahrheit die „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand", einander ganz fremd gegenüber stehen, muss vollzogen werden. Lipsius verweist in den Beiträgen, S. 151, für diese Aufgabe als „grundlegend" auf die Geschichte des Materialismus ([1]1863 ff.; [4]1886 ff.) und die Logischen Studien (1877) von F. A. Lange[3]). Ihre Quintessenz in dieser Richtung ist der Satz: „Wir sehen überall den Raum als Ursprung alles Apriorischen" (Log. Studien, S. 147; vgl. 148 f., 9). Dementsprechend lauten damals die Lipsiusschen Aufstellungen, ins Kurze gezogen: „Alle Grundbegriffe unseres Denkens beruhen auf der Thatsache der Verbindung eines Mannigfaltigen; ihre Grundform ist die Synthesis der Empfindungen in der Anschauung". „Die Raumvorstellung ist durch unsere Empfindungen, also durch Erfahrung bedingt. Dagegen die Form der räumlichen Anschauung selbst als psychologische Thatsache beruht nicht auf Erfahrung, sondern macht überhaupt erst alle Erfahrung möglich. Ihr Grund liegt in unserer physisch bedingten, intellektuellen Organisation, welche selbst also das a priori für alle Erfahrung ist. Die räumliche Synthesis in der Anschauung ist die ursprüngliche Weise, wie überhaupt die Verbindung eines Mannigfaltigen zur Einheit entsteht, und damit zugleich die Wurzel aller Kategorien. Letztere sind also keine „reinen Verstandesbegriffe", sondern setzen die Form der Anschauung immer schon voraus, weisen also auf eine verborgene Einheit unserer Sinnlich-

---

[1]) Kr. d. r. Vern., S. 142 ff.

[2]) Philos. u. Rel., S. 31, vgl. 45; Beitr., S. 159; Vorwort z. e. Vorwort (PrKZ 1876), S. 644.

[3]) Vgl. zum Folgenden namentlich Log. Studien, S. 134 ff., 140, 147 ff.

keit und unseres Verstandes zurück"[1]). Darauf deduziert Lipsius „die einfachsten Kategorien"[2]): Raum, Zeit und Zahl, Einheit und Vielheit, Bewegung und Ruhe, Position und Negation, Werden und Vergehen. „Sie sind insgesamt Formen der Anschauung, keine reinen Verstandesformen" (Beitr., S. 153). „Alle übrigen Kategorien sind nur komplizierte Formen, die sich aus den einfachen Stammbegriffen entwickeln lassen. Ihr gemeinsames Merkmal ist, dass in ihnen allen die Anschauung räumlicher Objekte durch die unmittelbare Anschauung des empirischen Ich als des anschauenden Subjekts interpretiert wird. Auf dieser Interpretation beruht das anthropomorphistische Element, welches sich allen diesen komplizierten Kategorien angehängt hat, zugleich aber auch der Schein von „reiner Vernunftnotwendigkeit", welcher sich bei der Betrachtung derselben leicht erzeugt" (Beitr., S. 153 f.). Die Kategorien: Kausalität und Substanz, Stoff und Kraft, Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit werden sodann auf dem bezeichneten Wege beispielsweise entwickelt. Man wäre aber imstande einen ganzen Stammbaum aufzustellen.

Diese Ableitung der Denkgesetze ist nicht mit einer empiristischen zu verwechseln; denn sie zeigt, dass alle unsere Verstandeskategorien der räumlichen Anschauung entspringen, welche selbst auf unserer psychologischen Organisation beruht, dem Apriori aller Erfahrung. Die Kategorien entwickeln sich zwar an, nicht aber aus der Erfahrung. Die Begriffe sind nicht Ursprung, aber Ausdruck dieses Apriorischen (Beitr., S. 159 ff.; Philos. u. Rel., S. 181, Anm.).

Die von uns soeben zusammengefassten Ausführungen der Beiträge[3]) stehen bei den Erörterungen über diesen Punkt in Philosophie und Religion, S. 44—46 und 50 noch im Hintergrunde, wenn der Ver-

---

[1]) Beitr., S. 151, 152, 154, 212; PrKZ 1876, S. 644; vgl. hierzu Lange, Log. Studien, S. 134; hier lesen wir: „In der That ist der Begriff der Anschauung immanent. Verstand und Phantasie sind bei der Produktion des Schemas ein und dasselbe. Das Schema ist nicht ein Bindemittel zwischen Begriff und Anschauung, sondern es ist die unmittelbare psychologische Erscheinung des Begriffs".

[2]) Der Begriff „Kategorie" hat also hier einen mehr aristotelischen als kantischen Sinn. Wie Philos. u. Rel. und die Hptp., so zeigt dagegen auch die 3. Aufl. der Dogmatik die kantische Scheidung zwischen Anschauungsformen und Kategorien trotz einzelner Residuen durchgeführt; vgl. z. B. [2]§. 79 mit [3]§. 73; [2]§. 106 mit [3]§. 100; [2]§. 109 mit [3]§. 103. Doch siehe Philos. u. Rel., S. 67, Am.n 2.

[3]) Vgl. Die letzten Gründe der religiösen Gewissheit (PrKZ 1880), S. 805.

fasser hier auch äussert, es ununtersucht lassen zu wollen, wie sich der psychologische Ursprung der Kategorien zur Synthesis in der räumlichen Anschauung verhalte. Es wird ausdrücklich hervorgehoben, dass die Kategorien keinesfalls selbst etwas Räumliches oder aus der Raumvorstellung Abgeleitetes seien. Gewisse Modifikationen hat seine Begriffsgenealogie, wie scheint, allerdings unter den harten Angriffen der Gegner (Philos. u. Rel., S. 45, Anm.) hinter der Scene bereits erlitten, und es ist im weiteren nur noch von den „Beziehungsbegriffen" die Rede[1]). Sie sollen thatsächlich erst durch (?) die Synthesis in der räumlichen Anschauung entstehen, da sie die formale, beharrliche Einheit für den Vorstellungswechsel bildet. Erst auf Grund der Relation, als in welcher sich das Ich zu einer dinglichen Aussenwelt stehend anschaut, unternimmt es die Interpretation der Beziehungen in diesem Nichtich. Der empirisch-psychologisch bedingte Ursprung der Kategorien alteriert ihren Geltungswert nicht[2]). Man wird gegenüber der soeben dargelegten Gedankenreihe, gerade wenn man ihr im wesentlichen seine Zustimmung versagen muss, nicht vergessen dürfen, dass es sich in ihr nur um die spezielle Frage des Verhältnisses von Anschauungsformen und Denkformen handelt. Der transscendentale Idealismus hängt natürlich keineswegs vom Stehen oder Fallen dieser durch Lange provozierten Deduktionen ab. Auf alle Fälle bringt ja das Subjekt nach Lipsius einen „geistigen Apparat" mit, der die gegebene Wirklichkeit bearbeitet, um unser Weltbild zu gestalten.

So kann Lipsius, wenn wir jetzt das bisher Entwickelte übersehen, mit Recht sagen, die menschliche Erkenntnis sei immer „das Produkt zweier in Beziehung zu einander tretender Faktoren, eines objektiven und eines subjektiven Faktors"[3]). In Biedermanns Terminologie würde das heissen: Die Bewusstseinsbeziehung zwischen Subjekt und Objekt setzt eine reale Seinsbeziehung voraus. Dabei will Lipsius

---

[1]) Vgl. Beitr., S. 154 ff. Auch nur hierauf verweist Philos. u. Rel., S. 44, Anm. 2.

[2]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 45, Anm., 110 f.; Hptp.², S. 2; Dogm.³, S. 12; ThJB f. 1888, S 323. — In Hartmanns Angriffssätzen (Krisis, S. 76 f.) hat Lipsius den Begriff „subjektiv" — er nimmt ihn gleich „individualistisch" — missverstanden. Doch ist die eigentliche Spitze des Einwands schon in der obigen Polemik gegen den transscendentalen Realismus pariert. Seidel wiederum S. 77, Anm. scheint Lipsius nicht verstanden zu haben, weil er bei „Geltung" das Beiwort „individualistisch" (Gegensatz: „gattungsmässig") übersah.

[3]) Beitr., S. 147; Philos. u. Rel., S. 34 f., 38.

gegen diesen[1]) und Hartmann[2]) nicht Wort haben, dass er das logische Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt des Bewusstseins in ein Existentialverhältnis umgesetzt habe, weil er noch immer den Rechtstitel der wissenschaftlichen Gewissheit auf einem Punkte aufrecht erhalten möchte, wo es ihm genügen müsste, sich auf eine vernünftige Hypothese zurückzuziehen. Indess sein Einwand, das Objekt entstehe für den transscendentalen Idealismus garnicht erst „existentiell" durch das Subjekt, ist im Grunde eben nichts anderes als eine Formulierung jener vernünftigen Annahme[3]). Lipsius nimmt eben an, dass unseren apriorischen Formen der Anschauung und des Denkens eine objektive Beschaffenheit der Dinge korrespondiert, welche den zureichenden Grund dafür bildet, dass wir die Dinge „gerade in diesen raum-zeitlichen Verhältnissen anschauen und gerade in diesen logischen Formen denken." „Wie alle angeschauten, so sind auch alle anschaubaren Objekte in Raum und Zeit; wie alle erkannte, so ist auch alle erkennbare Gesetzmässigkeit in der Ordnung der Objekte eine logische" (Philos. u. Rel., S. 34 f., vgl. 13). Daraus hat man aber noch lange nicht zu folgern, dass Raum und Zeit und die logischen Gesetze als Formbestimmtheiten der absolut-realen Welt anzusehen seien; denn durch solche Aufstellungen wären unsere Kompetenzen und selbst die Wahrscheinlichkeit weit überschritten (Beitr., S. 146 f., 160 f., 170 f.)[4]). Erlaubt ist eben nur der Schluss, dass wegen der Ordnung, des Zusammenhangs und stetigen Fortschritts unserer dinglichen Erkenntnisse unser Erkenntnisinstrument, trotz seiner psychologischen Bedingtheit, die objektiven Verhältnisse des gegebenen Seins aufzufassen, nicht untauglich sein kann[5]). Von hier eröffnet sich ein Ausblick auf ein übergreifendes Prinzip, auf eine höhere Einheit zwischen Subjekt und Objekt. Wir können sie als Schlussglied der erkenntnistheoretischen Gedankenkette postulieren. Aber nicht mehr![6]).

Nunmehr sind wir imstande, uns eine Reihe von schwierigen Begriffen der Lipsiusschen Erkenntnistheorie klar zu machen. Der wichtigste von ihnen ist der der „Objektivität" unserer Erkenntnisse.

---

[1]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 35.

[2]) Vgl. Beitr., S. 160 f. Anm.; Krisis, S. 77 f.

[3]) Das richtige Verständnis der Sache zeigt Philos. u. Rel., S. 26 an.

[4]) Vgl. dazu Seydel, S. 79 f., 89; O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit², S. 67 f., 110 f.

[5]) Vgl. Beitr., S. 146, 160, Anm.; Philos. u. Rel., S. 9—12, 35, 37, 70 f.; Hptp., S. 2; Dogm.³, S. 12.

[6]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 10, 14; Hptp., S. 2; Beitr., S. 164.

Seydel[1]) scheint ihn nicht richtig erkannt zu haben. Der Grund hierfür liegt zum guten Teile mit darin, dass er seine eigenen Anschauungen zu finden meinte und dann nicht fand (S. 80, 82, 89). Er macht unserem Denker den Vorwurf der Inkongruenz seiner Gedanken, während er höchstens die Nomenklatur hätte rügen können. Objektivität der Erkenntnisse wird nämlich bei Lipsius durch zwei Momente erreicht, auf die an verschiedenen Stellen der Sache gemäss verschiedenes Gewicht gelegt wird. Während bei Kant „Objektivität" nur „allgemeine Denknotwendigkeit" bedeutet, kommt bei Lipsius, entsprechend seiner realistischeren Stellung, hierzu[2]) noch der Begriff der Repräsentationsfähigkeit für gesetzmässige Beziehungen des Absolut-Realen[3]). Wenn er z. B. in den Hauptpunkten, S. 1 f., von der Gewinnung „objektiver" Erkenntnis redet, so hat man nur in diesem Doppelbegriffe den richtigen Schlüssel zu einem widerspruchslosen Verständnisse[4]). Diese Objektivität ist für Lipsius die uns einzig zugängliche. Sie verschmähen als einen trügenden Schein, der die Dinge nicht sowohl offenbart als verhüllt, hiesse nichts anderes als einem Phantom von Objektivität nachjagen, dass sich noch immer als blosses Irrlicht erwies (Philos. u. Rel., S. 10). „Es ist eben eine blosse Grille, die Dinge anders erkennen zu wollen, als sie für uns erkennbar sind" (Philos. u. Rel., S. 12). Ich kann die Wirklichkeit meines Sehens auch nicht bezweifeln, weil ich mir hinter meine Augen keine anderen Augen einsetzen kann,

[1]) S. 78—82. — Auch Rub, S. 11 und 12 bringt nichts weniger als Klarheit.

[2]) Vgl. Beitr., S. 146; Philos. u. Rel., S. 11 f., 13. Diese Seite des Lipsiusschen Objektivitätsbegriffes herauszustellen, dienen auch die Erörterungen in Philos. u. Rel., S. 10—12 über den „physischen oder empirischen Begriff des Dinges an sich". Sie knüpfen an hingeworfene Bemerkungen Kants an (Kr. d. r. Vern., S. 56 f., 68 f.) und machen den Unterschied klar zwischen der typischen Gattungsbeschränktheit des Menschen und den Individualschranken der Einzelperson (vgl Lange, II, S. 540). Objektivität wird natürlich nur erreicht, wo die möglichen Irrtümer unserer individuellen Vorstellung fortschreitend eliminiert werden: „die Sinnestäuschungen, denen wir unterliegen, die logischen Fehler, die wir in der Begriffsbildung, Urteilsfällung und Schlussfolgerung begehen". Wir träumen und hallucinieren. Hier ist Triangulation zur Belehrung notwendig (vgl. Philos. u. Rel., S. 36). Subjektive und objektive Zeit, subjektiver und objektiver Raum müssen unterschieden werden. — Hierher gehört auch das alte Missverständnis von Beitr., S. 163; Dogm.², S. 69 f.; PrKZ 1876, S. 645 (vgl. Pünjer, II, S. 338). Es wird im folgenden noch zur Sprache kommen.

[3]) Vgl. Beitr., S. 146; Dogm.², S. 69; Philos. u. Rel., S. 9 f., 12 f., 79.

[4]) Sehr deutlich ist in den Beiträgen S. 146.

um zu ergründen, wie sich der Vorgang meines Sehens vollzieht[1]). Diese „Kraftworte", welche Seydel (S. 81 f.) verstimmt haben, wollen als der Ausdruck eines Mannes genommen sein, der es nicht verstehen kann, wie man sich nicht damit begnügen sollte, sich im Bezirke des Menschlich-Begreiflichen zu halten. Zudem sind sie nicht die Erzeugnisse einer ratio ignava, sondern harter Gedankenarbeit und — darum berechtigt. Hier ist docta ignorantia!

Unsere weitere Analyse gilt dem Begriffe der „Erscheinung"[2]). Der Gedanke an Kant reicht auch hier nicht aus. Der Lipsiussche Begriff ist vielmehr als phaenomenon bene fundatum im Sinne von Leibniz zu interpretieren. Nur denkt Lipsius von seinen kantischen Prämissen aus natürlich nicht wie Leibniz daran, jene Fundamente in der verworrenen Vorstellung mit dem reinen Denken jemals umspannen zu können (Philos. u. Rel., S. 17, 25)[3]). Der theoretische Weg zu ihnen wäre nur für Götter vorhanden; für Menschen giebt es hier ewig keine Strasse[4]). Dasselbe, was vom transscendentalen Standpunkte aus „Erscheinung" heisst, ist vom empirischen aus als „Ding ausser uns"[5]) zu bezeichnen. Lipsius sagt[6]): „Das Ding ausser uns steht als ein im Raume g e g e b e n e s Objekt dem empirischen, mit dem äusseren Sinne sich selbst im Raume erfassenden Ich [empirisch!][7]) real gegenüber". Vermöge eines unwillkürlichen Kausalschlusses lösen sich von unseren Vorstellungen die vorgestellten Objekte [logisch!] ab[8]). Sie sind nun aber eben — und darin kehrt die stille Grundhypothese von Lipsius notwendig wieder[9]) — nicht blosse Produkte des Subjekts, sondern subjektivierte Objekte. In phaenomeno latet noumenon[10]). Der Schein, als ob diese Dinge ausser uns, welche doch erst mit durch das subjektive Element ihre Ausgestaltung bekommen, selbst wieder als auf das Subjekt

[1]) Vgl. Die letzten Gründe der religiösen Gewissheit" (PrKZ 1880), S. 831.

[2]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 9, 14, 26; Beitr., S. 161, Anm.

[3]) Vgl. Kr. d. r. Vern., S. 245 ff.

[4]) Bei Ed. v. Hartmann, Krisis, S. 77, finden wir hierüber eine Mischung von Wahrem und Falschem.

[5]) Nach Lichtenbergs Unterscheidung: Ding extra nos, nicht praeter nos.

[6]) Philos. u. Rel., S. 11; vgl. 16 f., 19, 21, 26, 33, 37, 46, 79 f., 107.

[7]) Die eckigen Klammern [] bezeichnen Erläuterungen des Verfassers der vorliegenden Schrift.

[8]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 26, 37, 39, 46; dazu Beitr., S. 148, 154. Lipsius bezieht sich dabei auf Kr. d. r. Vern., S. 73.

[9]) Gegen Seydel, S. 79, 85, 87.

[10]) Vgl. Dogm.², S. 70; dazu Pünjer, II, S. 334.

wirkend angesehen würden, entsteht dabei unleugbar. Natürlich ist aber in re Lipsius dieser augenfällige Widerspruch nicht passiert[1]). Sondern immer ist es nur das zugleich in ihnen gesetzte Absolut-Reale, welches er meint, wenn er vom Zwange der Dinge ausser uns redet[2]). In den subjektivierten Objekten wirken doch die Objekte. Nochmals sei es hierbei von uns betont: als stringenter Schluss würde diese These natürlich den transscendenten Gebrauch des Kausalitätsprinzipes involvieren; sie darf aber eben nur als vernünftige Voraussetzung genommen werden[3]).

Die Dinge ausser uns — so meint Lipsius — hat man, um den transscendentalen Idealismus recht zu verstehen, ja nicht mit den „Dingen an sich" zu verwechseln (Philos. u. Rel., S. 11, 33). „In Raum und Zeit sind Gegenstände oder Dinge ausser uns, aber nicht Dinge an sich" (Philos. u. Rel., S. 14). Mit dem Begriffe „Ding an sich" taucht jenes beinahe berüchtigte Problem der kantischen Philosophie vor uns auf, das wir schon lange haben erwarten müssen. Lipsius hat sich nach Kräften in seinen eigenen Deduktionen vor diesem Begriffs-Proteus gehütet[4]), und wir mit ihm. Aber da dieser Begriff bei seinem philosophischen Meister eine so grosse Rolle spielt, so musste er doch schliesslich irgendwie zu ihm Stellung nehmen. Wird er nicht hier von seinen eigenen Voraussetzungen aus

[1]) Man wird überhaupt gut thun, bei Lipsius die Widersprüche möglichst in unvorsichtigen Ausdrücken zu suchen, statt in der Sache. Die Terminologie seiner Gegner bleibt nie ohne Einfluss auf ihn. Natürlich ist das oft sehr misslich. Von ihm gilt ganz besonders das Kantwort (Kr. d. r. Vern., S. 274): „Ich merke nur an: dass es garnichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte."

[2]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 9, 41, 46; Beitr., S. 161, Anm.; Hptp., 1 f. — Die höchst scharfsinnige Analyse Ed. v. Hartmanns, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, 1889, S. 81 f., thut nach unserer Meinung Lipsius doch im letzten Sinne schwer unrecht; denn dass die berechtigungslos hypostasierte und ins Jenseits des Bewusstseins hinausprojizierte, subjektive Erscheinung, die vom Bewusstsein jederzeit wieder in sich zurückgenommen werden kann, zugleich den Stoff der Wahrnehmungen sollte geben können (Philos. u. Rel., S. 8 ff.), wäre doch mehr als nonsense. Das von Lipsius Gemeinte entwickelt klar und auch im Ausdrucke scharf „als empirische Wirklichkeit" Fr. Erhardt, Metaphysik, I (1894), S. 601 ff. Auf seine Polemik gegen Lipsius kommen wir später.

[3]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 15, 23 f.; Beitr., S. 160 f., Anm.

[4]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 13; dazu Seydel, S. 79.

an Kant wichtige Korrekturen vollziehen müssen? Wir wollen zusehen! Jenen Kausalzusammenhang zwischen unsern Vorstellungen und den Dingen ausser uns, von dem wir oben gesprochen haben, hat Kant, wie Lipsius natürlich findet, anerkannt (Philos. u. Rel., S. 19). Dieser ist aber keineswegs identisch mit der bei Kant fälschlich entdeckten Kausalverbindung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen. Albrecht Krause ist gegen Kuno Fischer im vollen Rechte. Denn: das Ding an sich (in seiner grundlegenden Bedeutung) ist für Kant lediglich „ein Gedankending"[1]), „der ganz leere Gedanke eines Etwas überhaupt, das von mir apperzipiert und begrifflich bestimmt ist, und das auch abgesehen von meiner Apperzeption existiert". Es ist „kein unbekanntes Ding hinter dem Erscheinungsding, sondern der ganz unbestimmte Gedanke eines Etwas überhaupt, das mir erscheint"[2]). Wenn wir in der Betrachtung des Dinges ausser uns oder des Erscheinungsdinges von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren, bleibt uns immer die Vorstellung dieses unbekannten x übrig. „Aber sofern wir von unserer Anschauung dieses Dinges abstrahieren, denken wir uns dasselbe gerade so, wie es für uns nicht erkennbar ist. Denn mit den subjektiven Formen der Erkenntnis haben wir zugleich von allen Mitteln abstrahiert, welche uns zu Gebote stehen, um das Ding erkennbar zu machen" (Philos. u. Rel., S. 9). Aus diesem Grunde soll Kant sagen, dass „der reine Begriff jenes transscendentalen Gegenstandes wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei sei" (Kr. d. r. Vern., S. 122). Etwas Positives über dieses Ding an sich können wir also nie aussagen. Die empirische Forschung nun gar hat in ihrem Gebiete nie nötig, sich um Dinge an sich zu kümmern (Beitr., S. 166; Philos. u. Rel., S. 14). Denn dieser Begriff bezeichnet nur ein transscendentales Problem. Es ist, wie Kant selbst an entscheidenden Stellen sich äussert, eben nur ein negativer Grenzbegriff, der uns hindert, die Erscheinung in Schein aufzulösen[3]). Damit ist es klar geworden, das jener Donat-Schnitzer der Ueberschreitung der Erkenntnisgrenzen, welchen man der kritischen Lehre vom Ding an sich hat vorrücken wollen, nur im Kopfe derer exi-

[1]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 9, 16, 18 f.

[2]) Philos. u. Rel., S. 15, vgl. 14; PrKZ 1876, S. 645, vgl. 647 f.

[3]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 14 ff, 26. Beitr., S. 161, Anm., sagt Lipsius: „Mit dieser Einsicht in den Begriff des Dinges an sich bin ich aber noch lange nicht dem subjektiven Idealismus verfallen. Die Thatsache, dass ich es bin, der diesen Grenzbegriff aufstellt, besagt doch nicht, dass das mit diesem Ausdruck gemeinte, meinem Erkennen übrigens unzugängliche, objektive Dasein ledig ein Produkt meiner Vorstellung sei".

stiert, die Kant missverstanden haben (Philos. u. Rel., S. 24 ff.). Ja allerdings, wenn Kant massgebend so denkt — wir werden es später noch zu untersuchen haben — ist Lipsius mit ihm einig, und wir müssen auch auf diesem Punkte seine Gedanken als Paraphrasen kantischer hinnehmen. Aber er vergisst natürlich nicht, dass sich neben diesem Noumenon im negativen Sinne bei Kant ein zweites Noumenon findet, das einem positiven Zwecke dient[1]). Die Unterscheidung beider erscheint erst in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft[2]). Wir lesen hier S. 685: „Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren, so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung". Der letztere Begriff also steht hier bei Lipsius noch in Rede. Wenn auch ein völlig problematischer, so ist er doch als unvermeidlich anzuerkennen, um der Anmassung der Sinnlichkeit nach Gebühr halt zu gebieten. Wir dürfen uns nicht geberden, als ob unsere notwendig sinnliche Anschauung die einzig mögliche wäre. In echt kritischem Geiste sehen wir im Gedanken dieses Noumenon eine Grenzsäule vor uns erstehen. Lipsius hat mit dieser Sachbestimmung ein früheres Missverständniss, welches er mit Cohen und Lange[3]) teilte, auf Pünjers Hinweisung[4]) berichtigt. Kant hat mit diesem Grenzbegriff keineswegs das „jedesmal übrig bleibende Problem der empirischen Forschung" gemeint[5]). Er hat eine weit grössere Perspektive damit genommen. Die dogmatische Leugnung des Uebersinnlichen wird unterbunden (Philos. u. Rel., S. 20). Der zunächst nur problematische und inhaltlich ganz leere Begriff von Gegenständen einer unsinnlichen Anschauung gewinnt seine hohe Bedeutung nicht hier, im theoretischen Felde, sondern erst im praktischen. „Während die intelligible Welt dem theoretischen Erkennen ewig unzugänglich bleibt, weil keinerlei sinnliche Anschauung, also auch keinerlei Erfahrung von

[1]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 16 ff., 19 ff., 101 f.

[2]) Die 1. Auflage versteht noch unter „Noumena in bloss negativer Bedeutung" „Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung." Siehe Kr. d. r. Vern., S. 256 f. u. 235!

[3]) Gesch. d. Materialismus², II, S. 48—50, 130 f.

[4]) Gesch. d. christl. Religionsphilos., II, S. 8.

[5]) Vgl. Beitr., S. 162—164. Dazu Philos. u. Rel., S. 17 f.

ihr möglich ist, so bildet gerade sie das eigentliche Objekt der praktischen Erkenntnis" (Philos. u. Rel., S. 18; Dogm.², S. 70, Anm.). Die offen gelassene Möglichkeit der Existenz letzter Ursachen — hier braucht sich Kant natürlich nicht vor der Verwendung der Kategorie der Kausalität zu scheuen (Philos. u. Rel., S. 20 f., 23 f., 101 f.) — spielt dort eine höchst wichtige Rolle. Es ist sonnenklar! Lebensinteressen des Religionsphilosophen hängen am Begriffe des Noumenon im positiven Sinne, so wenig es einen Punkt bezeichnet, wo die Wissenschaft in festem Grunde ankert. Auch Lipsius hat seine interessierte Stimmung bei diesen Erörterungen nicht verhehlen können[1]).

Mit den letzten Betrachtungen sind wir von der Feststellung der Bedingungen aller Erkenntnis schon unvermerkt zur Bestimmung des Erkenntnisbereiches übergegangen. Es ergiebt sich für Lipsius nach den bisherigen Darlegungen durch einen beinahe stillschweigend zu vollziehenden Schluss die Unerschütterlichkeit der kantischen These: „Alle Erkenntnis reicht nur soweit als die Erfahrung reicht"[2]). Wir können im spekulativen Gebrauche der Vernunft nicht hinauskommen aus dem Felde möglicher Erfahrung (vgl. Kr. d. r. Vern., S. 542). Denn: allezeit gehören „zu wirklicher Erkenntnis Begriff und Anschauung zusammen" (Hptp., S. 1). „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind"[3]). Erst die Sinnlichkeit realisiert den Verstand, wie Fr. Alb. Lange es ausdrückt[4]). Mindestens gilt das für

[1]) In der Lehre vom Ding an sich soll es — trotz mannigfacher Schwankungen — nicht Kants Sinn sein, „dass die Dinge ausser uns möglicherweise ganz anders beschaffen sein können, wenn wir sie in ihrem Ansich, abgesehen von unserer Auffassung betrachten, sondern dass uns die letzten Ursachen der Dinge absolut unerkennbar sind". Philos. u. Rel., S. 21 ff.

[2]) Vgl. Dogm.³, S. 12; Hptp., S. 3; Philos. u. Rel., S. 27, 40; Dogm.², S. 9; Beitr., S. 97, 160 ff., 195, 205; Die Gottesidee (PrKZ 1877), S. 317; PrKZ 1876, S. 644; Streitschr., 1871, S. V; Ueber Glauben und Wissen, 1871, S. 22, 11.

[3]) Kr. d. r. Vern., S. 77. Lipsius selbst zitiert Hptp., S. 1: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind". Diese verbreitete Formulierung ist eine Kombination unserer obigen Stelle mit andern, wie z. B. S. 76: „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so dass weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondirende Anschauung, noch Anschauung, ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben kann", oder S. 237 f.: „Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können". Vgl. dazu Seydel, S. 75, Anm.

[4]) Gesch. d. Materialismus², II, S. 48.

alle der unsrigen homogenen Intelligenzen. Die Möglichkeit einer andersartigen Anschauung, als sie dem Menschen eignet, ist dabei nicht aufgehoben, aber sie ist für uns eben gar nicht vorstellbar. „Für uns giebt's keine andre Anschauung als die sinnliche d. h. räumlich-zeitliche, oder deren mehr oder minder willkürliche Reproduktion und Umbildung durch die Phantasie“[1]). Lipsius hat unzweifelhaft Recht, wenn er hierin dem Grundgedanken des Kritizismus treu zu bleiben überzeugt ist. Ihm liegt es um so mehr am Herzen, jene notwendige Verbindung von Anschauung und Begriff zur Erkenntnis hervorzuheben, als ihm die Erscheinungswelt ein phaenomenon bene fundatum ist und dadurch der Gedanke hätte nahegelegt scheinen können, man vermöge das Objektiv-Reale aus der Gattungssubjektivierung durch logische Operationen herauszuschälen. Dieser Rückfall aber in den vorkantischen Dogmatismus ist der Gegenpol der von Lipsius vertretenen Ueberzeugungen. Seydel erhebt gegen diesen erkenntnistheoretischen Kerngedanken Einspruch, indem er in extenso darauf hinweist, dass es Erkenntnisse d. h. „wahre Urteile, in welchen das Ziel der die Wahrheit erstrebenden Thätigkeit inbezug auf den fraglichen Gegenstand als ein erreichtes gewusst ist“, giebt, die mit der Anschauung gar nichts zu thun haben. So sei z. B. der durch Lipsius von der Absolutheit ausgeführte „Beweis“ der Einzigkeit Gottes ein Zeugnis dagegen, dass „unsere Erkenntnis nur so weit reicht, als das Gebiet unserer räumlich-zeitlichen Anschauung“. Der Lipsiussche Satz: „Ein nicht absoluter Gott ist ein heidnischer Götze“, sei eine schlechthin raum- und zeitlose Erkenntnis. Hiergegen ist aber einfach einzuwenden, dass Lipsius wie Kant nur dem eigentlich kenntniserweiternden Erkennen eine kritische Betrachtung angedeihen zu lassen nötig hatte. Dieses vollzieht sich in synthetischen Urteilen, welche immer zum Inhalte des Subjektbegriffes im Prädikatbegriffe ein novum hinzubringen. Analytische Urteile, wie jenes obige, welche nur vermöge der principia identitatis et contradictionis den Inhalt eines gegebenen Begriffes entfalten, sind gewiss für die Vollständigkeit und Klarheit der Gedankenbildung nichts weniger als wertlos (vgl. Hptp., S. 3); aber ebenso sicher ist es, dass sie es nicht sind, die dem Erkenntnistheoretiker seine schweren Probleme aufgeben[2]). Gegenständliche Erkenntnis giebt

[1]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 17 f., 46; Hptp., S. 1.

[2]) Vgl. Seydel, S. 74—77, 87—90. Lipsius hatte doch recht, wenn er Seydel vor der Konfundierung von Logik und Erkenntnistheorie warnte; ThJB f. 1877, S. 335; dazu Seydel, S. 88. Was nun vollends Seydel mit der Wertbeurteilung: „Neid ist verwerflich“ (S. 76), in diesem Zusammenhange will, ist einfach unerfindlich.

es nie ohne Anschauung (vgl. Kr. d. r. Vern., S. 256)[1]). — Allein ebenso notwendig, wie „seine Begriffe sinnlich zu machen“, ist es, „sich seine Anschauungen verständlich zu machen, d. i., sie unter Begriffe zu bringen“ (vgl. Kr. d. r. Vern., S. 77). Aus unsern Wahrnehmungen wird erst durch die durchgehende kategoriale Verknüpfung Erfahrung im strengen Sinne[2]). „Dieser Zusammenhang wird von unserm Denken ebensowenig willkürlich hergestellt, als er etwa nur in unserer Vorstellung existiert.“ Wir erinnern uns hier sofort des Lipsiusschen Objektivitätsbegriffes. Für Lipsius steht fest: „Die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen ist selbst die Gesetzmässigkeit der Dinge ausser uns, hinter welcher keine andere Gesetzmässigkeit der Dinge an sich steht“[3]). Jene Gesetze sind also nicht nur objektiv, weil sie jede humane Intelligenz denken muss, sondern: *weil die unverrückbare Organisation der menschlichen Vernunft sie so zu denken durch eine feste Ordnung der absolut-realen Wirklichkeit gezwungen wird*. „Alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes“ (Kr. d. r. Vern., S. 136). Aber dass sich die Voraussetzung eines gesetzmässigen Zusammenhanges in der Erscheinungswelt immer wieder bewahrheitet, ist für uns nur Thatsache, nicht Notwendigkeit, so gewiss wir die Zuversicht haben müssen, dass dieser festgeschlossene Nexus immer und überall vorhanden ist[4]). Von hier aus bestimmt sich der Begriff der wissenschaftlichen *oder* exakten[5]) Erkenntnis. Wissenschaftlich erkennen heisst, Ordnung und Zusammenhang in der Erscheinungswelt nachweisen, oder noch enger — a potiori — einen Thatbestand in

[1]) Vgl. Beitr., S. 207; Philos. u. Rel., S. 85.

[2]) Dogm.[3], S. 12. Denn: die synthetische Einheit nach Begriffen macht gerade die Form der Erfahrung aus (Philos. u. Rel., S. 28). Kant (Kr. d. r. Vern., S. 123) hat Recht: „es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als in durchgängigem und gesetzmässigem Zusammenhange vorgestellt werden“.

[3]) Philos. u. Rel., S. 14; vgl. Hptp., S. 2; Dogm.[3], S. 12. Die früheren Ausführungen in den Beitr., S. 147 (vgl. Dogm.[2], S. 69), sind also dahin modifiziert worden.

[4]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 28 f., 40 f., 43, 13; Beitr., S. 151, 159; Dogm.[2], S. 9 f., 70. — Damit ist jedes Mirakelbedürfnis a limine abgewiesen. Vgl. auch sofort hier über den Wunderbegriff Dogm.[3], S. 100 ff und dazu Hartmann, Krisis, S. 112; Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893, S. 215—219.

[5]) Vgl. dazu Ed. v. Hartmann, S. 71 f. (Auch ZwTh 1880, S. 260). Er ist gegen Lipsius im Rechte. Der getadelte pleonastische Sprachgebrauch findet sich z. B. Beitr., S. 129, 150, 192 u. oft. Dogm.[2], S. 188; Dogm.[3], S. 9, 98.

seinem Kausalzusammenhange auffassen[1]). Der Einfluss Fr. Alb. Langes kündigt sich uns in dieser — nach unserer Meinung viel zu eingeschränkten — Begriffsbestimmung wieder einmal an.

Die fest umschriebene Sphäre der Erfahrung zerfällt nun notwendig in zwei grosse Teilgebiete: die äussere und die innere Erfahrung. Der äussere Sinn hat die raum-zeitliche Welt der Dinge zum Gegenstande, der innere den nur zeitlichen Wechsel unserer inneren Zuständlichkeit. „Gegenstand der erfahrungsmässigen Erkenntnis ist einerseits die äussere Natur, andererseits das menschliche Seelenleben“ sagt Lipsius (Dogm.[3], S. 12). Der Naturwissenschaft[2]) mit ihrem weiten Arbeitsfelde, welches das leibhafte Ich selbst mitumfasst, tritt somit als gleichberechtigt „die Geisteswissenschaft im weitesten Sinne“ an die Seite. Sie ist die Wissenschaft von der gesetzmässigen Verknüpfung, welche in der Gesamtheit der Lebensakte des empirischen Ich in formaler und materialer Hinsicht waltet. Logik, Erkenntnistheorie und Psychologie [im umfassendsten Verstande!] finden hier ihre Stelle. Von ihnen ist für den Religionsphilosophen Lipsius natürlich die Psychologie von ganz besonderer Wichtigkeit. Dies kommt auch in einer eingehenden Untersuchung ihrer Gegenstände und Kompetenzen zum Ausdrucke. Die eigentümlichen Schwierigkeiten, die sich gerade bei der Feststellung innerer Vorgänge geltend machen, werden dabei keineswegs übersehen (Philos. u. Rel., S. 50 f.; PrKZ 1880, S. 805). An einem späteren Orte werden wir uns im Gebiete dieser Wissenschaft vorzugsweise bewegen müssen[3]).

Bei alledem bleibt es dabei, dass die Erfahrung den einzigen Bereich wirklicher Wissenschaft bezeichnet. Erkenntnis ist nur hier möglich, wenn auch unser Denken nicht halt machen kann an den Grenzpfählen der Erfahrung (Philos. u. Rel., S. 40). Ueber sie hinaus giebt es nur noch Vermutungen und Postulate (Beitr., S. 162)[4]). Sie werden in idealen Anschauungen vollzogen. Das Vehikel dieser aber ist die produktive Einbildungskraft oder Phantasie[5]). „Diese idealen An-

[1]) Beitr., S. 207; PrKz 1880, S. 804; Hptp., S. 1; Dogm.[3], S. 12; vgl. Pünjer, II, S. 338 f. Hartmanns Ausführungen, S. 72 f., hat Lipsius, Philos. u. Rel., S. 26 ff., mit Recht als sachentstellend zurückgewiesen.

[2]) Sie ist ja nicht zu verwechseln mit Naturphilosophie; vgl. Beitr., S. 150 f.; Dogm.[2], S. 11.

[3]) Vgl. Beitr., S. 149, 152, 59 ff.; Philos. u. Rel., S. 46—54; Hptp. S. 2 f.; Dogm.[3], S. 12 u. 13.

[4]) Vgl. Lange, Logische Studien, S. 148.

[5]) Schon hier sei gesagt, dass für Lipsius wie für Schleiermacher die Phantasie keineswegs etwas Untergeordnetes und Wertloses bedeutet, mit dem wir nur spielend uns etwas vorträumen. Vgl. Streitschr., S. V.; JprTh 1875, S. 306, Anm.; Philos. u. Rel., S. 105; Dogm.[3], S. 14.

schauungen sind aus unserem der innern und äussern Erfahrung entlehnten Vorstellungsmateriale gebildet; sie sind darum immer sinnliche Bilder eines Ideellen, welche für uns den Wert haben, Stellvertretung einer unbekannten Wahrheit zu sein“. Sie bleiben also immer anthropomorphisch oder, wie Lipsius hie und da in einer Reminiscenz an Schleiermacher sagt, anthropoeidisch[1]). Die hier gelegten Keime zu entfalten, ist indes nicht die Aufgabe der erkenntnistheoretischen Grundlegung. Sie ist mit ihrem Geschäfte, der Bestimmung der wissenschaftlichen Erkenntnissphäre, zu Ende.

Nur die eine am Anfang unserer diesbezüglichen Untersuchung zurückgestellte Frage nach dem spezielleren Verhältnisse der Lipsiusschen Erkenntnistheorie zu der Kants harrt hier noch ihrer Beantwortung. Die Entscheidung in diesem Punkte ist aber nichts weniger als unabhängig von der Beurteilung der von Lipsius vertretenen Kantinterpretation. Ihr müssen wir also wenigstens in einigen Hauptpunkten nachfragen, wenn es auch natürlich in Rücksicht auf den polyphonen Chor der Kantausleger und im Rahmen unserer Abhandlung unmöglich ist, auf das Stellendetail der Kritik der reinen Vernunft in erwünschter Weise einzugehen[2]).

Rub hat in seinem Vortrage über die Lipsiussche Erkenntnistheorie, S. 6, unsere ganze Frage kurzer Hand dahin entschieden: „Seine erkenntnistheoretischen Grundsätze sind doch genuin kantisch“. Darin liegt zweifellos, so lange man nur auf die grossen Zusammenhänge sieht, mehr Wahrheit als Irrtum. Denn ein Mann, der trotz seiner idealistischen Prämissen die transsubjektive Wirklichkeit nicht verliert, wenn sie gleich in ihrem eigentlichen Sein dem theoretischen Erkennen ewig ein unnahbares Geheimnis bleibt, der unsere Erfahrung ohne Apriorismus — das einzelne thut hier nichts zur Sache — überhaupt nicht begreifen würde, der verlangt, dass die Anschauung jederzeit den Begriff versinnliche, damit Erkenntnis zustande kommt, der sich zur transscendentalen Idealität von Raum und Zeit bekennt, braucht seine prinzipielle Abhängigkeit vom Kritizismus nicht erst noch zu versichern. Allein dazu treten höchst charakteristische Abweichungen, welche man nicht übersehen darf. Lipsius hat selbst den Grundzug derselben richtig angegeben: es wurde von ihm die Verständigung mit dem Realismus, so weit das nur möglich,

[1]) Vgl. PrKZ 1877, S. 317; Beitr., S. 206 f., 188 f., 150; Dogm.[2], S. 9 f., 38 f.; Philos. u. Rel., S. 32, 46, 105 ff.; Dogm.[3], S. 200 f. Vgl. Troeltsch, Die Selbständigkeit der Religion I (ZThK 1895), S. 386 f. u. 418.

[2]) Vaihingers Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft I (1881), II (1892) ist in allen Einzelheiten, so weit er reicht, ein zuverlässiger Führer.

erstrebt (Philos. u. Rel., S. 5). Daher kommt es, dass bei Lipsius die absolut-reale Wirklichkeit nicht nur den Stoff zu unseren Wahrnehmungen liefert wie bei Kant, sondern auch gewisse gesetzmässige Verhältnis- und Beschaffenheitsbestimmungen mitbringt, worüber wir bei seinem Meister nirgends etwas erfahren. Damit findet die thatsächliche, gesetzmässige Individuation ihre zureichende Erklärung und bekommt der Lipsiussche Objektivitätsbegriff, wie wir oben konstatierten, einen weit realistischeren Charakter als der kantische[1]). In diesem Lichte ist es erklärlich, dass Lipsius bei seinen Verweisungen die zweite Auflage der Vernunftkritik vor der ersten bevorzugt[2]). Treten wir von hier mehr an das einzelne heran, so zeigt sich bald, dass Lipsius (und viele folgen ihm darin ziemlich unbesehen) seine Anschauungen weitgehender für kantisch hält, als dies eine unbefangene Kantexegese zugestehen kann. Es scheint fast, als habe er davon ein unbestimmtes Bewusstsein gehabt, wenn er sagt (Philos. u. Rel., S. 5 f.): „Ich kann nicht wagen, in den Streit der Philosophen über die richtige Auslegung Kants tiefer mich einzumischen, als es die unentbehrliche Begründung meines eigenen erkenntnistheoretischen Standpunktes erfordert. Die Hauptsache ist mir, klarzustellen, in welchem Sinne ich den kantischen Standpunkt mir aneigne“. Damit hat er uns zugleich den psychologischen Schlüssel zu den von ihm vollzogenen Verschiebungen[3]) gewisser kantischer Gedanken in die Hand gegeben. Sie finden wesentlich statt in der leidigen Lehre vom Ding an sich und an mit ihr zusammenhängenden Punkten und sind von Seydel zuerst ausführlicher untersucht worden. Uns scheint, Lipsius war bei seiner Kantauffassung durch ein doppeltes Moment prädeterminiert, einmal: durch die Ueberzeugung, in den kantischen Anschauungen eine im tiefsten Sinne widerspruchsfreie Einheit[4]) zu finden, und dann: durch den Wunsch, auf kantischen Grundlagen eine mit Recht geglaubte, absolut-reale Welt als soliden Kern der Erscheinungswelt unter wissenschaftlicher Legitimation festhalten zu können, ohne das durch Kant einmal infam gewordene Ding an sich für diese realistischere Ansicht auswerten zu müssen[5]). So wurde ihm das kantische Ding an sich in

[1]) Vgl. Seydel, S. 78.
[2]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 9, 16 f., 19, 23, 26 f., 28, 31, 46 f., 49.
[3]) Siehe auch die kurze Notiz Scheibes, StKr 1895, S. 192.
[4]) Nur gewisse Schwankungen bei Kant werden anerkannt, Philos. u. Rel., S. 15 u. 21; es ist die gleiche Tendenz da wie bei Cohen und seiner Schule.
[5]) Vgl. Gesch. d. Materialismus² II, S. 49: „Jemehr sich das Ding an sich zu einer blossen Vorstellung verflüchtigt, desto mehr gewinnt die Welt der Erscheinungen an Realität“. Pfleiderer, Gesch. d. Religionsphilos.³, S. 145 f.

seiner grundlegenden Bedeutung statt einer konstatierten Realität zu einem „Gedankendinge“; demzufolge leugnete er den transscendenten Gebrauch der Kausalitätskategorie. Neben den Dingen an sich aber und den Vorstellungen des Subjekts wurde als ein Drittes das Ding ausser uns entdeckt, der anfechtbaren Aufstellungen über die Noumena und manches anderen Gallimathias noch garnicht zu gedenken.

Was zuvörderst den Begriff des Dinges an sich anbetrifft, so ist der Ausweg, es nur als eine Idee anzusehen, von Altkantianern und Neukantianern sehr oft betreten worden. Darum ist aber hiermit die eigne Meinung Kants noch lange nicht richtig getroffen, der vielmehr mit der Annahme des Dinges an sich seine realistische Seite zu erkennen giebt. Lipsius hat seine Auffassung unter Langes Einflusse gewonnen, dessen Geschichte des Materialismus sich in zweiter Auflage in der Gefolgschaft von Cohens Buch, Kants Theorie der Erfahrung, zum Ding an sich als „blosser Vorstellung“ bekehrte (Lange, II², S. 48 ff., 130 f.; vgl. Philos. u. Rel., S. 20). Ebenso wies ihn Albrecht Krause, dessen Entscheidung, wie wir sogleich sehen werden, sich Lipsius auch auf einem andern Punkte unterwarf, den gleichen Weg. Es klingt geradezu alteriert, wenn wir Lipsius (Philos. u. Rel., S. 15 f.) seine Meinung vertreten hören: „Den ganzen Gespensterspuk von dem unbekannten x hinter den Erscheinungen haben erst diejenigen angerichtet, welche den transscendentalen Idealismus im Sinne des alten transscendenten Realismus zu deuten unternahmen und dadurch freilich von Grund aus verdarben. Man wird nicht leugnen können, dass Kants eigene, durch den Kampf gegen die alte Metaphysik zeitgeschichtlich bedingte Ausdrucksweise vielfach das landläufige Missverständnis nahegelegt hat“. „Aber wenn die nachkantischen Systeme das Ding an sich als einen dualistischen Ueberrest aus der Philosophie auszumerzen sich gemüht haben, so haben sie unnütze Arbeit verrichtet. Denn dass das Ding an sich in dem bisher erörterten Verstande ein blosses Gedankending sei, hat der Vater der kritischen Philosophie schon selbst so deutlich gezeigt, dass jede weitere Verdeutlichung, wie sie Jacobi, Fichte, Hegel, Trendelenburg, vollends Schopenhauer und v. Hartmann versucht haben, nur eine neue Verdunkelung des klaren Sachverhaltes heissen kann“. Als objektiver Kantinterpret irrt damit Lipsius, so weit wir sehen, wenn es auch sachlich gewiss zugegeben werden muss, dass wir vom Ding an sich nur in unserer Vorstellung etwas wissen[1]).

[1]) Seydel, S. 84 ff.; Zeller, Gesch. d. deutsch. Philos.², 1875, S. 352 ff.; gg. Windelband, Die Blütezeit der deutschen Philosophie, 1880, S. 88 ff.

Dass für Lipsius demnach Kant nicht mit Hilfe der Kausalität den Weg ins verbotene Land der Transscendenz genommen hat, ist selbstverständlich (Philos. u. Rel., S. 24 ff.). Aber in Wahrheit hat er es oft genug gethan. Vaihinger[1]) sagt: „Von affizierenden Dingen an sich redet Kant tausendmal. Die Unmöglichkeit der Existenz und Einwirkung von Dingen an sich dagegen ist eine Konsequenz, welche der Leser Kants allerdings aus der Kategorienlehre ziehen muss, welche Kant selbst aber nur selten und auch dann nur schüchtern andeutet". Gewiss, auch der eifrigste Verehrer des genialen Königsberger Denkers wird eben zahlreiche Widersprüche in seinem Systeme nicht wegleugnen können:

‚Quandoque bonus dormitat Homerus'.
Horatius, epist. II, 3, 359.

Die auffälligste Aenderung des genuinen Kantianismus bei Lipsius bildet aber die Trennung zwischen Ding an sich und Ding ausser uns. Zwar würde er wohl kaum, ohne durch kantische Gedankenansätze in der „Widerlegung des Idealismus" und verwandten Abschnitten der Kritik dazu verleitet zu sein, auf diese seltsame Erläuterung des kantischen Standpunktes verfallen sein[2]), aber immerhin hat ihn — wie es scheint — weniger der Kanttext als die eigene Stimmung dazu verführt, in dieser Richtung in Albrecht Krause einen Pfadfinder zu erkennen. Man kann nicht leugnen, dass durch diese Umsetzung des Dualismus zwischen Erscheinung oder Vorstellung und Ding an sich in eine Dreiheit weder die Kantinterpretation gewonnen hat, noch die Darstellung der Lipsiusschen Ueberzeugungen. Das zwitterhafte Ding ausser uns, welches nicht nur Ding an sich und nicht nur Vorstellung ist, sondern subjektiviertes Objekt, wird, was in seiner Amphibiennatur begründet liegt, bald vom Subjekt resorbiert und bald wieder geheimnisvoll hypostasiert[3]). Die eigentliche Tendenz, welche Lipsius dabei hatte, der empirischen Welt eine höhere Realität zu erringen, ohne von Kant abzuweichen, hat in seinen Ausführungen über das Ding ausser uns einen bei eingehender Prüfung recht wohl verständlichen, aber keinesfalls glücklichen Ausdruck gefunden.

[1]) II, S. 47 ff. und sonst. Vgl. auch Pünjer, Die Religionslehre Kants, S. 3 ff.

[2]) Vgl. Seydel, S. 83 f.; Vaihinger, II, S. 52 f.; Falckenberg, Gesch. der neueren Philos.², S. 283—288.

[3]) Vgl. Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 81 f.; Seydel, S. 82—84 und 98; Fr. Erhardt, Metaphysik I, S. 608 ff. und dazu das früher Bemerkte.

In eine Untersuchung von nebensächlicheren Punkten einzutreten, müssen wir unterlassen. Sie würde auch kaum zur bessern Beleuchtung der Lipsiusschen Erkenntnistheorie im Ganzen dienen. Und um diese war es uns im vorausgehenden zu thun. Man wird bei einem Rückblicke die Wahrheit in den Worten Seydels (S. 98) nicht verkennen können: „Gewiss, viele Kämpfe und Missverständnisse würden weggefallen sein ohne die Anlehnung an moderne Singularitäten [Lange und Krause], denen wir doch zuletzt nichts als Verwirrungen zu verdanken haben".

II. Teil.

Die Bedeutung der Metaphysik[1].

Dass sich auf den von Lipsius gelegten erkenntnistheoretischen Fundamenten, von deren Betrachtung wir soeben kommen, nicht das Gebäude einer konstruktiven Metaphysik wird erheben können, ist a priori klar. Für Lipsius gleicht das mysterium magnum des Daseins keineswegs einem Rechenexempel, dessen Lösung jeder normal Denkende bei einigem Kraftaufwande fehlerlos vollziehen könnte. Da wir alles Beweisbare im Felde der Erfahrung aufsuchen müssen, können wir nie unter der Flagge wissenschaftlicher Erkenntnis in den Ozean des Uebersinnlichen hinaussegeln[2]. „Eine transscendente Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich" (Dogm.³, S. 14; vgl. Philos. u. Rel., S. 142). Metaphysik ist hierbei als „rein theoretisches Erkennen der letzten Zusammenhänge alles Daseins" (Philos. u. Rel., S. 190) oder als „Wissenschaft des einheitlichen Abschlusses der theoretischen Welterkenntnis" (Philos. u. Rel., S. 115) genommen. Wie alle, die auf metaphysischem Gebiete Selbstbescheidung zu üben für nötig erachten, so ist auch Lipsius zu seiner echt philosophischen ἐποχή durch die Betrachtung der historischen Entwickelung des philosophischen Gedankens geführt worden. Er fragt im Angesichte der ununterbrochenen Succession der metaphysischen Systeme[3]: „Woher kommt es doch, dass die metaphysische Beweisführung, wie oft sie auch mit dem Anspruche auf apodiktische Gewissheit erhoben wird, doch noch niemals dem Meinungsstreite auf die Dauer ein Ziel gesetzt hat?

¹) Zum ganzen Abschnitte vgl. namentlich: Beitr., S. 92—112, 134—174, 199—215; Philos. u. Rel., S. 55—197; Hptp., S. 3—8; Dogm.³, S. 13—19, 198—214 (² S. 188—202).

²) Wir denken dabei an Kr. d. r. Vern., S. 332.

³) Beitr., S. 144; vgl. Pünjer, II, S. 338.

Wenn der metaphysische Beweis wirklich in demselben Sinne ein zwingender wäre, wie z. B. die Beweise in der Mathematik oder auch der formalen Logik, so wäre der Gegensatz, in welchem sich die metaphysischen Systeme zu einander befinden, unbegreiflich. Ein jedes dieser zahlreichen Systeme ist mit dem gleichen Anspruche auf wissenschaftliche Evidenz aufgetreten, und trotzdem ist es bisher keinem gelungen, sich allgemeine Anerkennung zu verschaffen. Sollte der Grund hierfür wirklich nur im mangelnden Verständnisse, in unzulänglicher Denkfähigkeit oder in der Schwierigkeit liegen, sich der sinnlichen Vorstellung ganz zu entschlagen?" Allein es resultiert aus solcher kritischen Ueberlegung bei ihm nichts weniger als Geringschätzung der Leistungen der grossen Systematiker. Besteht auch die Geschichte der Philosophie keineswegs aus einer perpetuierlichen Metamorphose der Erkenntnis der absoluten Wahrheit, so ist sie doch eben so wenig eine Kette unfruchtbarer Irrtümer, sondern eben die unendlich verschlungene Strasse, auf welcher die menschliche Vernunft der *einen* Wahrheit nahezukommen sich abmüht. Ueberall begegnen wir bei Lipsius der Anknüpfung an die Gedankenarbeit und Problemstellung der philosophischen Klassiker, und auch die modernen Bemühungen um die metaphysischen Fragen sieht er durchaus nicht für verlor'ne Liebesmüh' an, wie weite Kreise seiner Fachgenossen. Gleichwohl bleibt es ihm eine feste Ueberzeugung, zu der ihn auch die Entwickelung seiner eigenen Zeit mit ernüchtert hat, dass — wie es einer seiner Schüler[1] ausdrückt — „die Wissenschaft des Transscendenten vermutlich nur für Engel vorhanden ist". Für das menschliche Denken giebt es kein Atmen im reinen Aether der transscendenten Welt. Die erkenntnistheoretischen Erwägungen lassen eben in ihm keinen Zweifel darüber aufkommen, wie weit die Erkenntniskräfte der menschlichen Gattung reichen[2]. Wer aber ihre Prüfung verlacht, ist inkompetent, vor wissenschaftlichen Leuten auf metaphysischem Gebiete mitzureden. Er schwärmt in Begriffen.

Für einen solchen Standpunkt, wie wir ihn im obigen gezeichnet haben, liegt etwas Frappierendes in dem Angebote einer Metaphysik, welche die Grenzen der Erfahrung extensiv innezuhalten verspricht, welche durchaus nicht Wissenschaft von einer übersinn-

¹) P. Graue, Der Moralismus der Ritschlschen Theologie (JprTh 1889), S. 324. Es liegt hier wohl Anlehnung an Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit², S. 680, vor. Vgl. Lipsius, Beitr., S. 139 f.

²) Vgl. Philos. u. Rel., S. 142. 104; Hptp., S. 3; Dogm.³, S. 2, 13, 18 22; für früher: Ueber Glauben und Wissen, S. 16 f.; LCBl 1874, S. 619 f.; PrKZ 1876, S. 645; Beitr., S. 97, 131, 167, 150, 145; PrKZ 1880, S. 804.

lichen Welt hinter der sinnlichen Welt sein will und damit einfürallemal den Einwendungen gegen eine ausschweifende Vernunft den Boden entzieht[1]). Unserem Denker wurde diese „immanente Metaphysik" hauptsächlich[2]) durch seinen edlen Freund, den geistreichen und scharfsinnigen Alois Emanuel Biedermann immer und immer wieder nahe gebracht[3]). Mit ihm hat sich denn Lipsius, wie in jeder Hinsicht, so vornehmlich in dieser metaphysischen, in allen seinen Schriften umfänglich und mit edler Energie auseinandergesetzt. Alle rabies theologorum ist diesen Verhandlungen der beiden grossen theologischen Dogmatiker, des Zürichers und des Jenensers, ferngeblieben; beide Gelehrte haben bei gegenseitiger Anerkennung derart ihre Selbständigkeit gegeneinander geltend gemacht, dass Carl von Hase es als ein geschichtlich denkwürdiges Ereignis verzeichnen konnte[4]). Wir haben in diesem geistigen Zweikampfe auf dem Gebiete der philosophischen Theologie das Widerspiel jener allgemeinen Diskussion der zwei philosophischen Heerlager der Zeit, des mehr kantisch-kritischen und des mehr hegelisch-spekulativen zu erkennen. Hierauf macht Lipsius (Beitr., S. 133) selbst aufmerksam.

Hören wir nun Lipsius über Biedermanns Unternehmen! Er sagt Beiträge, S. 145: „Auf den ersten Blick scheint es, als ob eine Metaphysik, die ausdrücklich nichts anderes sein will als eine logisch-exakte Erfassung der immanenten Gesetzmässigkeit unserer Welt, im voraus der allgemeinen Anerkennung um so sicherer sein könne, je weniger sie unserm Denken den Ikarusflug transscendenter Spekulationen zuzumuten scheint. Mit dieser Begriffsbestimmung scheint ja gerade das,

[1]) Vgl. Beitr., S. 142, 169; Rub, S. 25.

[2]) Vgl. auch Pünjer, Grundriss der Religionsphilosophie, 1886, S. 50—56 und dazu Lipsius, ThJB f. 1886, S. 324.

[3]) Biedermann fasst seine Ansicht über die Metaphysik in der Rezension der Dogmatik von Lipsius (PrKZ 1877, S. 23) wie folgt zusammen: „Ich lasse mich durch den bekanntlich zufälligen Namen der Metaphysik nicht verleiten, sie in irgend einer Weise als Wissenschaft von einer übersinnlichen Welt irgendwie hinter der sinnlichen Welt zu prätendieren; sondern ich sehe in ihr einfach die Wissenschaft von den logisch zu erfassenden Prinzipien der in der einen und alleinigen Welt immanent vorhandenen Gesetzmässigkeit und vindiziere ihr daraufhin die Möglichkeit eines exakten Wissens so gut wie irgend einer speziellen Wissenschaft, da jede gerade erst durch die richtige Anwendung der metaphysischen Prinzipien auf ein spezielles Erfahrungsgebiet wirkliche Wissenschaft wird". Vgl. S. 25, 110 f. — Ueber Biedermann vgl. Th. Moosherr, A. E. Biedermann nach seiner allgemeinphilosophischen Stellung. Diss. Jena, 1893, und Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893, S. 230 ff.

[4]) Hutterus redivivus [12], S. 51: Kirchengeschichte [10], S. 636.

was man gegenwärtig ziemlich allgemein unter Wissenschaft zu verstehen pflegt, die Erkenntnis der strengen Gesetzmässigkeit der Erscheinungen ausgesprochen zu sein. Aber scharf zugesehen, zeigt sich doch hier eine in ihren Folgen verhängnisvolle Differenz". Nicht zufrieden mit der Aufweisung der unverbrüchlichen Gesetzmässigkeit des empirischen Geschehens, bildet man aus ihr den Allgemeinbegriff einer immanenten Gesetzmässigkeit und hypostasiert ihn zum objektiven Prinzipe des gesamten Weltprozesses, aus einem Empeirem macht man somit eine metaphysische Erkenntnis[1]). Darnach liegt der Grundfehler aller idealistischen Spekulation, die eine wissenschaftliche Erkenntnis zu geben verspricht, in einer Konfundierung von Logik und Metaphysik. So bildet auch bei Biedermann das Identitätsverhältnis zwischen unseren Denkgesetzen und den Gesetzen des äusseren Daseins die stillschweigende, aber notwendige Voraussetzung, von der aus es ihm gelingt, die letzten Zusammenhänge des Alls denkend zu umspannen. Auch die später nachgeholte psychologische und erkenntnistheoretische Fundierung seiner Ansichten hängt, wenn man hinter die Coulissen schaut, unverkennbar an den Fäden seiner Metaphysik (Philos. u. Rel., S. 59 ff., 64 ff., 69 ff, 73 ff.; dazu Troeltsch, Die Selbständigkeit der Religion III (ZThK 1896), S. 95). So ist Lipsius nur gezwungen die Darstellung, nicht aber das Resultat seiner Kritik zu modifizieren. Lipsius giebt ja gerne zu, dass die innere Konsequenz und architektonische Geschlossenheit des Biedermannschen Gedankensystems etwas Imponierendes an sich habe. „Es regt sich in mir, so oft ich diese Gedankenreihe von neuem durchdenke, etwas von unwillkürlicher Sympathie für die Grossartigkeit eines Systems, welches, einfach mit den Mitteln einer konsequenten Logik, in das Innere der Dinge, in ihren tiefsten Wesensgrund einzudringen sich anschickt" (Beitr., S. 137, vgl. 144; Philos. u. Rel., S. 64). Ein Gedanke an seine spekulative Jugendzeit dämmert ihm dabei auf, und er spricht ihn aus: „Wer jemals durch die Hegelsche Schule hindurch gegangen ist, weiss, welchen bestrickenden Zauber diese Logik auf die Geister ausübt"[2]).

[1]) Vgl. Beitr., S. 146, 167.

[2]) Es sei aber hier gegenüber einer heute noch kolportierten falschen Auffassung des Verhältnisses von Lipsius zu Hegel auf seinen geradezu glänzenden Artikel im Schleswig-Holsteinischen Kirchen- und Schulblatte 1870, S. 469 —474, „Zu Hegels hundertjährigem Geburtstag" aufmerksam gemacht. Schon damals bleibt vor seiner vernichtenden Kritik nur des Hegelianismus Tendenz auf eine den ganzen Wirklichkeitsbestand umfassende Weltanschauung und seine geniale Geschichtserschliessung bewahrt. Z. B. gegen Traub, StKr 1895, na-

Denn zweifellos wird von Biedermann der einzige Weg beschritten, der — wenn je einer — zu einem metaphysischen Wissen führen kann (Philos. u. Rel., S. 99). Allein Lipsius giebt sich diesem ersten Eindrucke keineswegs gefangen; er übersieht das πρῶτον ψεῦδος aller immanenten Metaphysiker durchaus nicht. In Biedermann lassen sich zugleich alle weniger konsequenten mit richten (Philos. u. Rel., S. 92, 99). Darum weist unser Denker seinen Freund immer wieder darauf hin, dass seine Metaphysik als „logische Prinzipienlehre" (Beitr., S. 141, 143) durch ihre stillschweigende Identifizierung der logischen Gesetze unseres Denkens mit den „metaphysischen Prinzipien der objektiven Welt" zur Begriffsdichtung herabsinkt, während sie exakte Wissenschaft zu sein prätendirt (Beitr., S. 167). Im Grunde ist der Unterschied zwischen Hegel und Biedermann doch nur ein accidentieller (Philos. u. Rel., S. 57, 59, 64, 93. PrKZ 1885, S. 357 f.), und in Biedermanns „konkretem Monismus" (Philos. u. Rel., S. 62) haben wir, trotz aller aufgebotenen Gegenmittel, doch nur eine empirisierende Umkostümierung des Panlogismus vor uns. So kommt Lipsius dazu, auch dieser „immanenten Metaphysik" Valet zu geben. Er sagt mit Recht (Beitr., S. 169 f.): „Ich weiss auch die immanente Metaphysik Biedermanns meinerseits nur als eine transscendente zu bezeichnen, freilich nicht in dem Sinne, als ob sie hinter der sinnlichen Welt noch eine andere, übersinnliche Welt statuierte, wohl aber insofern, als auch sie das Gebiet der Erfahrung und damit der exakten Forschung durch dogmatische Sätze transscendiert. Sie transscendiert dasselbe aber, wie gezeigt, durch die Voraussetzung, dass das unserer Wirklichkeit zu Grunde liegende Sein ohne zurückbleibenden Rest auf exaktlogischem Wege bestimmt werden könne. Ob man nun in der Weise des absoluten Idealismus den letzten Grund alles Daseins in den unserer Welt immanenten logischen Prinzipien findet, dagegen ein dieser immanenten Gesetzmässigkeit selbst zu Grunde liegendes Prinzip, um kein transscendentes x übrig zu behalten, perhorresziert, oder ob man umgekehrt, im Sinne des supranaturalistischen Realismus eine übersinnliche Welt hinter dieser Sinnenwelt statuiert — in beiden Fällen hat man die Grenzen unserer wissenschaftlichen Erkenntnis transscendiert: dort durch die Leugnung, hier durch die Behauptung eines transscendenten Seins noch jenseits unserer empirischen Welt. Eben diese formale, erkenntnistheoretische Transscendenz habe ich fernhalten wollen

mentlich S. 528, und Reischle, der ihm Beifall zollt (ThLZ 1896, S. 42). Siehe im übrigen auch die neuen Ausführungen von Troeltsch, ZThK 1896, S. 92 f., 80 ff., 177.

und damit freilich zugleich, ebensogut wie die dogmatische Forderung einer rein immanenten Metaphysik, auch die dogmatistische Behauptung einer supranaturalistisch-realen, d. h. doch wieder in den Anschauungsformen unserer Erscheinungswelt vorgestellten Transscendenz"[1]).

Somit wird für Lipsius alle Metaphysik, welche die letzten Gründe des Daseins streng wissenschaftlich auszuschöpfen vermeint, zum trügenden Irrlicht. Indes liegt darum für unsern Denker keineswegs da eine gähnende Leere für das theoretische Denken, wo von je her der Mensch sich an der Lösung der grössten und heiligsten Rätselfragen des Lebens abgemüht hat[2]). Er geht den metaphysischen Problemen ganz energisch zu Leibe, aber mit weit bescheideneren Hoffnungen als die soeben bekämpften Gegner. Die strenge Wissenschaft kennt nach ihm nur „eine Metaphysik der Grenzbegriffe". „Nur das empirische Erkennen, dessen Gebiet sich durch neue Entdeckungen täglich erweitern kann, ist grenzenlos; die metaphysische Spekulation, soweit sie strenge Wissenschaft zu sein beansprucht, hat ihre unübersteigbaren, in unserer psychophysischen Organisation begründeten Schranken" (Philos. u. Rel., S. 98). Auf der Basis der Erfahrung, welche uns in der Verbindung von einzelnem mit anderem einzelnen vor einen progressus in infinitum oder, wie Hegel sagt, eine „schlechte Unendlichkeit" stellt, während wir in jedem einzelnen Falle die statistische Kausalität nur bis zu einem zufälligen Endpunkte verfolgen können, der Erfahrung, welche in jedem gegebenen Momente eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Erscheinungen des äusseren und inneren Sinnes vor uns ausbreitet, entstehen dem reflektierenden Geiste vermöge eines seinem Denken immanenten Zwanges die metaphysischen Begriffe oder transscendentalen Vernunftideen, des Absoluten, des Universums und der Seele[3]). Diese Begriffe bezeichnen die Grenzen, bis zu denen das

[1]) Vgl. hierzu auch Dogm.[2], S. 6, Anm.; PrKZ 1880, S. 803; ThJB f. 1884, S. 287—289; Rezension von Biedermanns Dogm.[2] (PrKZ 1885), namentlich S. 356—358.

[2]) PrKZ 1873, S. 160; Beitr., S. 107, 110; Philos. u. Rel., S. 99; JprTh 1885, S. 26.

[3]) So ThJB f. 1885, S. 342 f.; vgl. Philos. u. Rel., S. 102 f., 104 f., 107 f., 126 f., 139, 236. Hptp., S. 3, 7 und Dogm.[3], S. 13, fügen zum „Weltganzen" noch „die letzen Weltelemente" hinzu. Im ganzen befremdet eine gewisse Unbestimmtheit der Lipsiusschen Ausführungen über die metaphysischen Grenzbegriffe, speziell den Begriff des Absoluten. Fest steht, dass sie in den spätesten Publikationen bedeutend an theoretischem Werte gewonnen haben. Vgl. auch Scheibe, StKr 1895, S. 197. Die Unklarheiten von Dogm.[3], S. 213, sind wohl wesentlich auf Druckfehler (ein in der sechsten

wissenschaftliche Erkennen durch notwendigen Vernunftschluss vordringen muss, über die hinaus ihm aber kein Weitergehen vergönnt ist (Philos. u. Rel., S. 24, 105; PrKZ 1885, S. 357; Hptp., S. 3, 6; Dogm.[3], S. 13, 198 f., 220, 300; PrKZ 1873, S. 167). Sie entstehen nicht anders als durch notwendige Erweiterung oder Hypostasierung unserer erfahrungbedingenden Kategorien[1]). „Es erweitern sich dem Erkenntnistheoretiker die Kategorien unseres Erfahrungswissens zu regulativen Prinzipien für unsern theoretischen Vernunftgebrauch, um dem aller theoretischen Forschung vorschwebenden Ideale eines Ganzen unserer Erkenntnis immer näher zu kommen" (Philos. u. Rel., S. 103, vgl. 104, 107; Beitr., S. 68). Darnach scheint von Lipsius genau wie von Kant nur um der Selbstbefriedigung der Vernunft willen die Idee eines Ganzen der Erkenntnis nach Prinzipien aufgestellt zu werden. Allein bei näherer Betrachtung lässt sich nicht verkennen, dass die transscendentalen Ideen bei Lipsius im letzten Stadium seiner Entwickelung nicht erst im praktischen Felde reale Geltung bekommen, sondern schon im theoretischen Gebiete einen viel positiveren Wert repräsentieren als bei jenem. Giebt der logische Zwang, der sie uns bilden heisst, auch von ferne kein Anrecht, von einer möglichen transscendent-metaphysischen Erkenntnis zu sprechen, so zeigen die Ideen doch — was Kant ganz in der Schwebe gelassen hatte — letzte Realitäten an, wenn auch in vollkommen inhaltsleeren Schematen (Philos. u. Rel., S. 21—24, 84 f., 91, 105 f.; ThJB f. 1885, S. 343; Dogm.[3], S. 199)[2]). Das „Dass" wird uns hier zur Gewissheit, das „Was" aber ist absolut unbestimmbar (Philos. u. Rel., S. 25 f.). So postuliert Lipsius einfach (Beitr., S. 207 f.; Philos. u. Rel., S. 81 f., 88 f.; Dogm.[3], S. 199), und provoziert damit zweifellos die Kritik in den verschiedensten Heerlagern. Wir wollen sie hierorts

---

Zeile von oben fehlendes „nicht" und Verwechselung von „Grund" und „Zweck" in der folgenden Zeile) zurückzuführen. Wir treffen in dieser Ansicht zusammen mit Mehlhorn, LCBl 1894, S. 3 und, wie wir erst während des Druckes finden, auch mit Reischle, ThLZ 1896, S. 44, Anm. — Kaum der Erwähnung bedarf es heute, dass Lipsius in der ersten Auflage seiner Dogmatik vorübergehend in Schleiermachers, Ritschls und Holtzmanns Gesellschaft den Begriff des Absoluten aus religiösen Wurzeln herleitete. Siehe dazu Dogm.[1], S. 185; Beitr., S. 15, 35, 52, 102; Philos. u. Rel., S. 96, Anm.; Dogm.[3], S. 198 f.

[1]) Vgl. PrKZ 1876, S. 645 f.; Philos. u. Rel., S. 83, 104; Hptp., S. 3, 5; Dogm.[3], S. 13.

[2]) Das kantische non liquet finden wir noch Beitr., S. 170; doch zeigt sich S. 164 schon die beginnende Verschiebung an. Man muss die dogmatischen Beiträge auch hier, wie oft, als noch nicht vollkommen abgeklärten Ausdruck der Lipsiusschen Gedanken ansehen.

übergehen. Ein ander Mal redet er richtiger nur von einer für unser Denken „fast unabweisbaren Hypothese" (Dogm.[3], S. 213, vgl. Dogm.[1], S. 185, [2]S. 188 gegen 189). Dass er die Logik direkt zum Schlüssel der Wirklichkeit gemacht habe, wie Seydel S. 103 f. will, darf man in seinem Sinne jedenfalls nicht sagen (vgl. Dogm.[3], S. 229). Richtig aber bleibt, dass wir hier auf einen Punkt in den Lipsiusschen Anschauungen stossen, an dem eine Weiterbildung in erster Linie einzusetzen hat.

Es geben also nach Lipsius die Ideen nicht nur Richtlinien für den Erkenntnistrieb des Subjekts, sondern sind zugleich das feste, wenn auch höchst dürftige Gerippe, um welches sich etwa auf anderem Wege gebildete Wirklichkeitsüberzeugungen legen müssen, um haltbare und existenzberechtigte Form zu gewinnen. Zweifellos geht man nicht fehl, wenn man in diesen Anschauungen mit Seydel[1]) einen wieder lebendig gewordenen Einfluss des Schleiermacherschen Denkens bei Lipsius findet. Nur ist — so wenig das auch manchem Beurteiler gefallen mag — hinzuzusetzen, dass es schliesslich doch Biedermann war, der Lipsius wieder in diese Bahnen zurückgebracht hat (Philos. u. Rel., S. 57 ff.). Das nur auf Zeit zurückdämmbare Bedürfnis des religiösen Denkers, sich irgendwie auch *theoretischer Stützen* für seine Ueberzeugungen zu bemächtigen, darf man eben nicht übersehen[2]).

Selbstverständlich bleibt man auch noch im Bezirke der Wissenschaft, solange man nur *die in diesen metaphysischen Grenzbegriffen gesetzten Gedankenmomente durch logische Analyse ausbreitet*[3]). Aber über abstrakt-logische Formbestimmungen führt uns diese Arbeit nie hinaus. Nehmen wir z. B. den metaphysischen Zentralbegriff des Absoluten, dem billigerweise das vornehmste Interesse von Lipsius gehört! Entstanden ist er durch die denknotwendige Hypostasierung der Kategorie der Kausalität. Wir können das Ablusote nun vermittelst der Prinzipien der Identität und des Widerspruchs als einheitliche, allnormierende Ursache und damit als Urheber der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, d. h. als schlechthin überräumlich und überzeitlich oder als unendliches und ewiges Sein wissenschaftlich näher er-

---

[1]) S. 90 ff. — Vgl. dazu Sigwart, Schleiermachers Erkenntnistheorie (JdTh 1857), S. 320 ff. Auch Lipsius, Studien über Schleiermachers Dialektik (ZwTh 1869), S. 40 ff. u. 46 wird man heranziehen dürfen.

[2]) Troeltschs von uns oft zitierte, glänzende Arbeit über „Die Selbständigkeit der Religion" ist in dieser Richtung für die unmittelbare Gegenwart symptomatisch.

[3]) So Philos. u. Rel., S. 24, 83 ff., 93, 96, 105; PrKZ 1885, S. 357; 1880, S. 1014; Dogm.[3], S. 200, 202.

läutern und ihm alle Prädikate beilegen, die darin impliziert sind[1]). Damit ist der Begriff nach Kausalität, Raum und Zeit näher bestimmt (Philos. u. Rel., S. 83, 90, Anm., 95; Dogm.[1], S. 223, 198—203; Beitr., S. 209; Hptp., S. 4 f.). Wir haben, wie man noch von der Scholastik her sagt, die via causalitis und negationis beschritten (Hptp., S. 4; Dogm.[3], S. 223). Aber eine positive, wesenhafte, d. h. bei Lipsius: wirkliche Erkenntnis des metaphysischen Objekts ist damit durchaus nicht erreicht (Philos. u. Rel., S. 84; Dogm.[3], S. 200); denn die Erkenntnistheorie verlangt, dass sich immer zur Erkenntnis mit dem Begriffe die Anschauung verbinde. Unsere sinnliche Anschauung aber versagt hier, und eine unsinnliche Anschauungsmöglichkeit mangelt der humanen Intelligenz absolut. Höchstens ein Surrogat derselben ist uns in unserer produktiven Phantasiethätigkeit gegeben (Beitr., S. 206 ff., 213, Dogm.[3], S. 200). Wir sehen also hier sich jene Keime, auf die wir schon am Schlusse unserer erkenntnistheoretischen Betrachtung hinzuweisen Ursache hatten, zu einer weitgehenden Bedeutung entfalten. Die menschliche Einbildungskraft schafft auf Grund des empirischen Vorstellungsmaterials durch freie Kombination und Abstraktion ideale Anschauungen von übersinnlichen Realitäten (Beitr., S. 202). Vermöge ihres Ursprungs aus dem uns allein anschauungsweise zugänglichen raum-zeitlichen Dasein tragen sie natürlich immer die Beschränktheit jenes irgendwie an sich. Lipsius sagt (Philos. u. Rel., S. 107): „Die Phantasie entwirft bald unbewusst, bald absichtlich ein den Formen und Farben unserer sinnlichen Anschauung entlehntes Vorstellungsbild, welches aber als Bild eines Uebersinnlichen für das metaphysische Erkennenwollen die Bedeutung eines von dem sinnlich wahrnehmbaren Dasein schlechthin unterschiedenen, spezifisch andersartigen Seins gewinnt“. In diesen Symbolen und Bildern haben wir, das bleibt trotzdem möglich, Repräsentanten der unnahbaren Wahrheit (Beitr., S. 165; PrKZ 1876, S. 645). Insofern, meint Lipsius, — nach unserer Meinung ist der Ausdruck nicht glücklich gewählt — könne man von einer Art „intellektueller Anschauung“ reden (Philos. u. Rel., S. 106 f.;

[1]) Dazu setzt Lipsius die richtige Warnung (Dogm.[3], S. 202): „Und auch hier hat man sich vorzusehen, die Ueberräumlichkeit und Ueberzeitlichkeit des Absoluten nicht doch wieder in den Anschauungsformen des räumlich-zeitlichen Daseins vorzustellen: jene nach Art der im Stoffe überall ausgegossenen Kraft oder des nur nach aussen, nicht nach innen unbegrenzten, „endlosen“ Stoffes, diese nach Art eines in allem Zeitwechsel beharrlichen (oder anfangs- und endlosen), selbst aber doch wieder der Zeitform unterworfenen, also wieder nach aussen, nicht nach innen zeitlich unbegrenzten Daseins (der sogenannten Sempiternität).“

Dogm.[3], S. 14, [2] S. 10). Durch sie gewinnen wir Inhalte für jene leeren Schemata und können dieses Material auch wieder mit unseren Erfahrungskategorien bearbeiten (Philos. u. Rel., S. 88, 107). Allein die Täuschung darf dabei nie unterlaufen, als ob wir wissenschaftliche Erkenntnisse errungen hätten. Die Wissenschaft ist zugleich mit der Analyse der Grenzbegriffe zu Ende, was wir jetzt dichten und weben, ist: Weltanschauung.

Unser produzierendes Vermögen steht hier im Dienste des Einheitstriebes der menschlichen Vernunft, der auch dann nicht ruht, wenn ihm die ewigen Gesetze der Erkenntnis halt geboten haben (Beitr., S. 54). Wir spekulieren (Dogm.[2], S. 9). Auch hier haben wir noch das Recht, von Metaphysik zu reden. Sie ist aber dann zu definieren als: Streben nach Einheit unseres Weltbildes oder eben als Weltanschauung[1]). Wir treiben Philosophie im bescheidenen Sinne der Alten. Diese Metaphysik versucht es, „die transscendentalen Postulate aus der Basis unserer erfahrungsmässigen Wirklichkeit zu einer einheitlichen Vorstellung zu verknüpfen“ (vgl. Dogm.[3], S. 14). Lipsius sagt in der zweiten Auflage der Dogmatik, S. 10, seine eigene Stimmung ausdrückend, sehr schön: „Mit der Durchforschung eines kleinen Bruchstückes des Wirklichen schwebt die Wissenschaft wie unsere Erdkugel gleichsam in der Luft: über ihr und unter ihr, nach allen Dimensionen hin umgeben sie unergründliche Weiten und Tiefen. Indem also der Menschengeist ein δός μοι ποῦ στῶ verlangt, gesteht er unwillkürlich die Unzulänglichkeit aller Wissenschaft ein. Dennoch wohnt ihm nun einmal der Trieb nach einer einheitlichen Weltanschauung unaustilgbar inne“. Man wird die produktive Thätigkeit, welche diesem unstillbaren Sehnen dient, nicht damit abthun und für Spielerei erklären können, dass man von „leeren Phantasieergüssen“ und dergleichen redet (Dogm.[2], S. 38 f.). Die Traumphantasie oder auch die dichterische, welche Drachen, Vampyre und Sphinxe schafft, hat Lipsius natürlich nicht gemeint (vgl. oben S. 32). Logische, oder der Erfahrung widerstreitende Monstrositäten darf sie natürlich nie als Symbole der letzten Weltgründe bringen (Beitr., S. 205; Philos. und Rel., S. 167 f.; Dogm.[3], S. 3, 14). Vielmehr handelt es sich hier um die allgemeine Nötigung zu einer Anschauungsproduktion, der wir uns nie ganz entziehen können (Philos. u. Rel., S. 105 f.). Jene formal-logischen Grenzbegriffe geben

[1]) Vgl. PrKZ 1876, S. 648; Beitr., S. 38, 43, 192, 204; Dogm.[2], S. 10 f.; PrKZ 1880, S. 805; PrKZ 1885, S. 357; Philos. u. Rel., S. 100, 111, 155, 159. — Man wird bei dieser Anschauung den Einfluss Friedrich Albert Langes abermals nicht verkennen können.

uns die feste Richtschnur, den „regulativen Kanon“, in die Hand, an dem wir jene symbolischen Bilder immer wieder kritisch messen müssen (Beitr., S. 102). Freilich werden wir dabei notwendig vor Antinomien gestellt zwischen der logischen Form, in welcher allein jene Begriffe von metaphysischen Objekten Inhalt unseres Denkens sein können, und den anschaulichen Vorstellungen, welche die produktive Anschauungskraft uns vermittelt[1]). Uns fällt also die unendliche Aufgabe zu, beide harmonisch zu verbinden.

Dazu kommt, dass der menschliche Intellekt einen weiten Spielraum hat für sein anschauliches Produzieren. Kein logisches Verfahren setzt uns je in den Stand, eine bestimmte Anschauungsweise als die allein denkbare zu deduzieren. Darum bleibt immer jene Mannigfaltigkeit von Weltanschauungen möglich, wie sie uns die Menschheitsgeschichte in allen Phasen ihrer Entwickelung vor Augen stellt. Der ausschlaggebende Begriff des Absoluten in seiner lediglich formalen und negativen Bestimmtheit [oder besser: Unbestimmtheit!] soll nach Lipsius — man wird nach manchen seiner voraufgehenden Aufstellungen darüber zweifelhaft sein — sehr verschiedene Weltanschauungen zulassen: „die materialistische, welche alles Geistesleben nur als Erzeugnis des Naturlebens betrachtet, wie die idealistische, welche im Geiste den Ursprung wie das Ziel alles Naturdaseins erkennt; die pantheistische, welche das Absolute als unbewusste, blind wirkende Naturmacht fasst, ebensogut wie die theistische, welche es als persönlichen Gott versteht“ (Dogm.[3], S. 201; vgl. Hptp., S. 5). Sie alle sind entsprungen aus der alten Sehnsucht der Philosophie, „die Welt als eine Blume zu begreifen, die aus einem Samenkorn ewig hervorgeht“. Aber alle Hoffnung auf wissenschaftliche Evidenz, wie sie besonders die moderne monistische Naturphilosophie auf Grund ihrer „exakten Methode“ hegt, ist Wahn. Denn wenn irgendwo, so ist bei diesem Kinde des philosophischen Dilettantismus der Produzent der Weltanschauung die Phantasie[2]). Zwar wird man den Wert all dieser Weltanschauungen untereinander wissenschaftlich abstufen können, indem man fragt, in welchem Masse jede den Gesamtbereich unserer äusseren und inneren Erfahrung

[1]) Vgl. Beitr., S. 102; Philos. u. Rel., S. 106 f., 91 f.; Hptp., S. 3, 19; Dogm.[3], S. 13 f., 221. — Der Begriff „Antinomie“ ist demnach hier ein anderer als bei Kant, welcher damit den Vernunftwiderstreit bezeichnet, der in der gleich stringenten (?) Beweisbarkeit zweier kontradiktorischer Gegensätze zu Tage tritt.

[2]) Vgl. Dogm.[3], S. 14 f.; [2]11, 189 f.

umschliesst[1]) — es wird natürlich nicht einer Privatmetaphysik zum Hausgebrauche das Wort geredet —, aber die letzte Entscheidung und der Quell der Gewissheit sind doch nicht auf rein theoretischem Boden zu suchen. Es ragen hier Faktoren herein, die wir erst nachher im vollen Umfange zu würdigen unternehmen können.

Alle Lösungsversuche des Welträtsels gelten schliesslich, darauf wurden wir oben geführt, dem einen metaphysischen Probleme, wie man die existentielle Einheit von Geist und Materie bei ihrem Essenzgegensatze zu erklären habe (Philos. u. Rel., S. 78 f.). Will man nicht wie der agnostizistische Empirismus vor letzten Thatsachen bouche béante stehen bleiben, so muss man notwendig einen Einheitsgrund beider erschliessen. „Wir können weder die Reihe der Bewusstseinsakte auf die Reihe der räumlichen Erscheinungen, noch diese auf jene reduzieren, und postulieren daher eine transscendente Einheit beider“ (Beitr., S. 164). Damit ist eine monistische Weltanschauung[2]) als die zu erstrebende bezeichnet. Als das Folgerichtigste erscheint in dieser Hinsicht die Annahme von Spinozas neutraler Substanz oder Schellings Indifferenz der Gegensätze. Aber mit beiden ist uns nicht gedient; denn sie bezeichnen Leerheiten; und zudem wird auch immer — selbst jene beiden Denker geben dafür den Beweis — irgendwie die letztliche Entscheidung nach der materialistischen oder idealistischen Seite, sei es bewusst, sei es unbewusst, erfolgen. „In beiden Fällen erheben wir uns über das erfahrungsmässig Gegebene durch einen Akt produzierender Anschauung, verlassen also den festen Boden wissenschaftlichen Erkennens. Allerdings ist es keineswegs gleichgiltig, welche von beiden Anschauungen wir vorziehen. Einem an naturwissenschaftliche Betrachtung gewöhnten Denken wird die erstere näher liegen, nach welcher auch das menschliche Geistesleben in den gesetzmässigen Zusammenhang natürlicher Kräfte hineingestellt, also als Produkt räumlicher Bewegungsvorgänge aufgefasst wird. Umgekehrt wird ein der Betrachtung des geistigen Lebens zugewendetes Denken der entgegengesetzten Anschauung zuneigen, welche auch die Phänomene der Natur auf einen geistigen Grund, den gesetzmässigen Naturzusammenhang auf die Bethätigung

[1]) Vgl. Beitr., S. 34 f., 165 f.; Philos. u. Rel., S. 113 ff.; Dogm.[3], S. 15; [2]S. 7.

[2]) Der Begriff „Monismus“ ist hier in seinem allgemeinphilosophischen Sinne zu nehmen als: eine Welttheorie auf Grund eines einzigen Prinzips. Vgl. die gute Anmerkung Hartmanns, Krisis, S. 88. Lipsius selbst gebraucht die Bezeichnung: ZwTh 1869, S. 62; PrKZ 1876, S. 644; Dogm.[2], S. 334 f.; Philos. u. Rel., S. 111; Dogm.[3], S. 351.

einer höchsten Vernunft zurückführt. Die ganze Weltanschauung wird eine andere, jenachdem wir die erstere oder die letztere Annahme vorziehen" (Beitr., S. 164 f.).

Wie sich Lipsius, vor diese Alternative gestellt, entscheidet, ist keinen Moment fraglich. Er ist allezeit Idealist gewesen[1]). Aber in dem Sinne, dass er sich nicht minder vor einem „phantastischen Idealismus" gehütet hat, als vor einem „ideenlosen Materialismus" (Dogm.², S. 11). Doch haben wir näher zu untersuchen, welche theoretischen Gründe er als Stützen seiner spiritualistischen Weltanschauung aufbietet. Die praktischen Faktoren mit ihrer höchst wichtigen Aufgabe bleiben, wie bereits bemerkt, zur Zeit noch ausgeschaltet. Da ist nun zu sagen, dass er sich seinen Weg zunächst durch eine teleologische Hypothese bahnt.

Dieselbe wird erst in der dritten Auflage seiner Dogmatik im Anschlusse an Wundts System der Philosophie klar und entschieden zur Geltung gebracht (S. 203—207; vgl. Wundt, System der Philosophie, 1889, S. 318—349, 480—499, und dazu im ThJB f. 1889, S. 367—378 die Rezension von Lipsius).

Wir begegnen vordem gerade gegenüber der Teleologie bei Lipsius einer höchst eigentümlichen Stimmung. Man möchte sagen, er sei von der modernen Teleophobie, wenigstens auf theoretischem Gebiete, stark eingeschüchtert worden. Am sprechendsten kommt dies, worauf Seydel richtig aufmerksam gemacht hat[2]), in dem Vortrage von 1880 über „Die letzten Gründe der religiösen Gewissheit" zum Ausdrucke. Lipsius geht hier mehr denn je im Schlepptau Langescher Ueberzeugungen. Wir lesen hier den massiven Satz: „Für das theoretische Welterkennen bleibt alle Teleologie eine Inkonsequenz". Demzufolge ist Lipsius dann genötigt, die Teleologie, welche er natürlich festhält, nur für das menschliche Geistesleben anzuerkennen und sie von hier aus auf Grund von praktischen Motiven gleichsam wie einen grossen Schleier über den fertigen Weltmechanismus auszubreiten. Was er auf diesem Standpunkte gegen den teleologischen Illusionismus, der den Zweckbegriff zu einer subjektiven Fiktion herabsetzt, einwenden will, bleibt unbegreiflich. Dann denkt man allerdings an das

[1]) Dass Lipsius in der zweiten Auflage der Dogmatik, S. 11 ganz im Sinne der Alten die Philosophie des Geistes als „Ethik" bezeichnet, weist auf Schleiermacher hin.

[2]) S. 98. — Vgl. also PrKZ 1880, S. 802 ff., 830, und weiter PrKZ 1878, S. 167; Beitr., S. 44 f.; Dogm.², S. 169 f., 213, 216; PrKZ 1880, S. 1012; Philos. u. Rel., S. 111, 115, 124; ThJB f. 1886, S. 343; f. 1889, S. 360.

Straussche Wort vom Zweckbegriff als „Wundermann". Ein ander Mal giebt er es mehr oder weniger zu, dass die Teleologie sich auch in die Natur hinaus erstreckt[1]), und macht sogar gegenüber der darwinistischen Dysteleologie [mit v. Baer] geltend, dass der Darwinismus einen grossen Selbstbetrug begeht, wenn er sich einbildet, des Zweckbegriffes entraten zu können. Wenn dieses Schosskind der modernen Naturwissenschaft mit Entwickelung, Vervollkommnung, Bildungstrieb, Erhaltungstrieb, Zielstrebigkeit und derlei mehr Begriffen hantiert, so sieht Lipsius darin richtig nur eine verschämte Bezeichnung dessen, wofür schon die Hegelsche Philosophie den treffenden Ausdruck, „immanente Teleologie" gefunden hat (Dogm.², S. 169 f., 193; Dogm.³, S. 185, 204, 206)[2]). Die verunglückten Versuche darwinistischer Kulturgeschichte zeigen die Rache des verachteten Zweckbegriffs. Aristoteles hat uns eben doch die richtige Bahn vorgezeichnet. An die platten Nützlichkeiten des guten Brockes darf man ja doch heute nicht mehr denken, wenn man die moderne Teleologie dem Gespötte preisgeben will[3]). Gerade unser Denker ist weit davon entfernt, die teleologische Auffassung zu einem asylum ignorantiae zu machen. Wir glauben sogar, dass selbst seine neueste Stellung in der Zweckfrage, trotz des berechtigten Interesses an der Unantastbarkeit der wissenschaftlichen Kausalerklärung, welches wir selbst sehr lebhaft empfinden, der Thatsächlichkeit der physischen Teleologie nicht sattsam gerecht wird. Warum soll der Zweckbegriff nur eine hypothetische Geltung beanspruchen können, während das Kausalgesetz schliesslich doch als Wirklichkeitsgesetz über allem Zweifel thront? Man befindet sich mit der Ueberzeugung von der wissenschaftlichen Notwendigkeit der teleologischen Naturerklärung neben der kausalen noch immer in der guten Gesellschaft recht respektabler Denker, deren lange Reihe hier aufzuzählen nicht not thut. Die empirisch nur unvollkommen nachweisbare Teleologie bleibt doch immerhin nachweisbar[4]). Wenn hier der rechte

[1]) Dogm.³, S. 18; Hptp., S. 7; Dogm.², S. 193, 230; vgl. dazu Pfleiderer, Gesch. d. Religionsphilos.³, S. 493 f.

[2]) Zum Gegenstande vgl. auch Troeltsch, Die Selbständigkeit d. Rel. IV (ZThK 1896), S. 215.

[3]) Siehe über den anthropomorphen Zweckbegriff A. Baur, Die Weltanschauung des Christentums 1881, S. 120 ff.: auch Seydel, S. 97.

[4]) Hptp., S. 7; vgl. Seydel, namentlich S. 96—100; Troeltsch, Selbständigkeit d. Rel. I (ZThK 1895), S. 434. — Gerade auch die Theologie hat in diesem Punkte heutzutage in vielen Vertretern unseres Erachtens ganz ungerechtfertigte Zugeständnisse an moderne Einseitigkeiten der Naturwissenschaft gemacht.

Ort wäre, so würden wir leicht eine ganze Fülle von Naturphänomenen namhaft machen, die man nur teleologisch richtig erklären wird. Wie steht es mit dem Anschiessen des Krystalles, mit den pflanzenbefruchtenden Insekten, dem grossartigen Gefüge des Planetensystems und dergleichen? Vergessen darf man dabei freilich nicht, dass jederzeit das furchtbare Problem irgendwelcher Theodicee auf dem gleichen Wege liegt. Aber auch Lipsius hat von seiner Position aus darüber seine Gedanken ausgesprochen[1]).

Doch fassen wir nunmehr seine teleologische Hypothese näher ins Auge, ohne weiter nach dem eigenen Beifall oder Missfallen zu fragen! Seinen Ausgang nimmt Lipsius von der in manchen Disziplinen der Naturwissenschaft gebräuchlichen rückläufigen Betrachtungsweise der kausalen Reihen. „Derselbe Vorgang, welcher progressiv als ein Hervorgehen bestimmter Wirkungen aus gegebenen Ursachen betrachtet wird, lässt sich auch regressiv als ein mit bestimmten Mitteln oder unter bestimmten Bedingungen zu erreichender Zweck betrachten.“ Demnach begegnen wir schon auf dem eigenen Boden der Naturwissenschaft einer Verbindung von teleologischer und kausaler Erklärungsmethode. Die volle Vereinbarkeit beider ist damit zweifellos bewiesen, wenn auch das eigentliche Problem der Teleologie erst auf einem anderen Punkte beginnt. Denn von Zwecken im eigentlichen Sinne wird ja nur da gesprochen werden können, „wo Wille und Vorstellung in den Verlauf der Naturerscheinungen als wirksame Faktoren eingreifen“. Zuerst im Gebiete des organischen Lebens stossen wir auf die grosse Gabelung der beiden Wege, deren einen die konsequenten Mechanisten, die Vertreter der Zufallstheorie, deren anderen die Teleologen verschiedenster Denomination wandeln. Hier also hat die teleologische Deduktion einzusetzen und im Angesichte der Thatsachen ihre Höherberechtigung zu erweisen. Lipsius muss von seinem wissenschaftlichen Standpunkte aus natürlich die Annahme einer äusserlich in die Entwickelung eingreifenden, die Welt nur von aussen stossenden Willensmacht ebenso wie die Theorie von einer den Organismen innewohnenden, geheimnisvollen Lebenskraft oder von einer lediglich instinktiven, dunkeln (Schopenhauer) Zweckthätigkeit verwerfen. Er schreibt: „Vielmehr bleibt hier nur die (zuletzt von Wundt eingehend begründete) Hypothese, nach welcher die organische Entwickelung, unbeschadet des mechanischen Zusammenhangs, die Wirkung von irgendwelchen, wenn auch noch so primitiven Willensakten der Lebewesen

[1]) Wir verweisen hier auf: Die göttliche Weltregierung (PrKZ 1878), S. 161—173; vgl. Hptp., S. 22; PrKZ 1880, S. 1040.

ist, welche die handelnden Wesen selbst verändern und so den Keim zu einer Weiterentwickelung setzen, die aus jener einfachen, subjektiven Zweckthätigkeit im stetigen Fortschritte eine objektive Zweckmässigkeit in der Gestaltung und Steigerung des organischen Lebens herbeiführt.“ — „Der Aufbau des Organischen aber ist nur das erste Glied jener Reihe von Veranstaltungen, durch die sich der Wille als aktuelle, geistige Macht die Naturkräfte dienstbar macht. Hier beginnt das von seinen niedrigsten bis zu seinen höchsten Stufen durchweg von Zweckvorstellungen beherrschte Gebiet des geistigen Lebens, welches in der mannigfaltigsten Weise auch auf seine physischen Grundlagen zurückwirkt“. — „Von hier gewinnt nun aber auch der Begriff der Entwickelung in seiner Anwendung auf das Universum eine neue Bedeutung. Wie die Natur einerseits als Material zur Verwirklichung geistiger Zwecke erscheint, so erscheint sie andererseits als Hilfsmittel zur Entstehung derselben: der allgemeine Zusammenhang kosmischer Vorgänge aber tritt unter den Gesichtspunkt einer Entwickelung, durch welche objektive Zwecke verwirklicht werden.“ Ganz absichtlich haben wir diese prägnanten Sätze unseres Denkers hier im authentischen Zusammenhange hergestellt, weil es kaum anderswie möglich ist, diese seine letzten Aeusserungen zur metaphysischen Streitfrage über Teleologie und Mechanismus kurz darzustellen. Den umfänglichen Kommentar zu ihr geben eben die oben angezogenen Partien des Wundtschen Werkes.

Auf Grund dieser als sehr wahrscheinlich bezeichneten Hypothese gewinnt nunmehr der inhaltsleere Begriff des Absoluten eine neue höchst bedeutsame Bestimmung und damit die gesamte Weltanschauung (sic!) ein eigentümliches Gepräge (Dogm.[3], S. 207; Philos. u. Rel., S. 139). Das Absolute muss als teleologisches, d. h. zwecksetzendes und zweckdurchsetzendes Prinzip gedacht werden. Es wird intelligenter Wille (Dogm.[3], S. 207, vgl. [2] S. 193, 196 f.)[1]). Die Strasse der eminentia ist neben der via causalitatis et negationis zur weiteren Ausgestaltung der Idee des Absoluten eröffnet worden (Dogm.[3], S. 211). Denn nur per analogiam unseres Geistes können wir ein zweckerfüllendes Absolutes uns anschaulich machen. Die Phantasie webt idealistische Weltanschauung. Lipsius sagt in diesem Zusammenhange, wodurch unsere obige Darstellung ihre Bestätigung findet: „Hiermit ist zugleich in dem philosophischen Streite, ob die höchste Einheit als Indifferenz von Natur und Geist zu bestimmen oder ob die eine von beiden Reihen auf die andere zurückzuführen sei, in

[1]) Die Angaben Seydels, S. 101, stimmen also nicht mehr.

dem letzteren Sinne und zwar durch Zurückführung auf den Geist Stellung genommen" (S. 207). Die Analogie, vermittelst des Kausalitätsgedankens angewandt, ergiebt also für das absolute Subjekt nähere Bestimmungen. Als Kanon gilt dabei die Forderung, „alle Unvollkommenheiten des endlichen Geisteslebens von dem unendlichen Geiste fernzuhalten, alle den Begriff des Geistes konstituierenden Merkmale aber wirklich auf ihn zu übertragen" (Dogm.³, S. 210 f., vgl. 185; auch Beitr., S. 211, 94; Dogm.², S. 197 f.). Als positives Endresultat der philosophischen Bestimmung des Absoluten vernehmen wir den Satz (Dogm.³, S. 211): „Seinem positiven Gehalte nach ist daher der Begriff des unendlichen Geistes die lebendige, mit dem raum-zeitlichen Dasein zugleich alles in Raum und Zeit sich entwickelnde Geistesleben begründende, selbst aber raum- und zeitfreie, in sich selbst geschlossene und selbstmächtige Kausalität, welche als solche zugleich das absolute Prinzip und das absolute Urbild alles vernünftigen Selbstbewusstseins und aller freien Selbstbestimmung des endlichen Geistes ist". Lipsius versucht also zwischen der Scylla des Deismus und der Charybdis des Pantheismus mitteninne durchzusteuern (PrKZ 1880, S. 1031). Der Begriff des Absoluten und der Begriff der Welt sind Korrelata wie bei Schleiermacher; aber sie sollen nie koinzidieren (Dogm.³, S. 208). Immanenz und Transscendenz sind in Einklang zu bringen.

Nur werden die beiden Reihen von Aussagen über das Absolute, diese positive und jene entschränkende, notwendigerweise in einen gewissen Antagonismus zu einander treten (Beitr., S. 202 f.). Hier leere Negationen, dort ein ins Unendliche gesteigertes Weltwesen, Bewusstseinsanalogien! Aus abstrakt-sinnlichen Bildern kommen wir nie heraus (Dogm.³, S. 212). Die notwendigen Antinomien für diese Betrachtung der Dinge liegen auf der Hand. Schon die alten Platoniker und nach ihnen Spinoza und Schleiermacher haben daran nicht gezweifelt. Hartmann kann freilich von seinem Standpunkte aus nicht anders, als eine Widerspruchsjagd in dieser Ueberlegung erblicken¹). Somit resultiert korrekt, dass wir höchstens von einer approximativen Gotteserkenntnis auf theoretischem Gebiete reden können (Beitr., S. 92 ff.; Dogm.², S. 200 ff.; ³ S. 210). Wie es überhaupt nur ein schöner Wahn ist, irgendwo der Wirklichkeit ins innerste Herz sehen zu können, so ist ganz besonders das objektive Wesen des Absoluten denkend nicht zu ergründen (Dogm.³, S. 220 f.; Philos. u. Rel., S. 165; PrKZ 1880, S. 1040; Beitr., S. 92, 101, 103, 199 ff., 215). Lipsius geht darin mit den neueren kritischen Philosophen, — wie er selbst sagt — namentlich mit Trendelenburg zusammen¹). Der Schein endgiltiger Lösung wird auf diesem Gebiete nur durch sublimierte Ausdrucksweise herbeigeführt, oder durch einen verfrühten Verzicht (vgl. Dogm.³, S. 201, 210), wie er z. B. in der Stellung Biedermanns ausgesprochen liegt. Er nimmt exakt-logische Formeln für aller Weisheit Schluss. Wer eine wirkliche Gotteslehre als metaphysische Erkenntnis vorträgt, bietet in Wahrheit nur „ein buntes Konto von Aussagen sehr verschiedenen Wertes"²).

¹) Krisis, S. 95. Drews' Ausführungen (II, S. 134, 136 ff.) beruhen nach dem eben Gesagten z. T. auf mangelhafter Information. Hartmann und er messen zudem die Lipsiusschen Anschauungen eben einfach an ihrer phantastischen Metaphysik. Bei Seydel, S. 90—96, 101 f., aber sind Lipsius' philosophische und religiöse Aufstellungen nicht deutlich genug geschieden. Zum Gegenstande gut, wie immer, Zeller, Vortr. u. Abh. II, S. 22 f., 85 f.

So bleibt es auch hier bei dem Faust-Schlusse:

„Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis;
Das Unzulängliche
Hier wirds Ereignis".

Es erhellt von selbst, dass für den Lipsiusschen Standpunkt auch die Gottesbeweise ihrer eigentlichen Tendenz nicht entsprechen³). Er hat die vernichtende Kritik seines philosophischen Meisters Kant nicht vergessen (LCBl 1873, S. 98). Aber angemessen seinem Triebe, alles historisch Gegebene möglichst auszuwerten, zeigt er, wie diese Beweise allerdings dazu dienen, den Inhalt des Gottesbegriffs möglichst allseitig zu entfalten. Sie bezeichnen die Wege, welche das menschliche Bewusstsein bei der Ausbildung der Gottesidee gegangen ist und instinktiv immer wieder geht (PrKZ 1880, S. 1013; Philos. u. Rel., S. 240). Der fruchtbare Gedanke, dass dabei diese Beweise eine Kette bilden, stammt von Hegel. Die dritte Auflage der Dogmatik sagt (S. 231) abschliessend über die Gottesbeweise, entsprechend der nunmehrigen Auffassung der metaphysischen Grenzbegriffe: „So bleibt als Grundgedanke zurück, dass, wenn auch nicht jene Beweise selbst, so doch die in ihnen nach

¹) Vgl. Pünjer, II, S. 326 ff.

²) Es genügt, für das Ganze hier an den Satz der Schleiermacherschen Dialektik, S. 159, zu erinnern: „Alle philosophischen Ausdrücke über das höchste Wesen an und für sich sind inadäquat, wenn sie nicht negativ sind". Vgl. Lipsius, ZwTh 1869, S. 43 f., 57 f.; Dogm.², S. 201.

³) Vgl. LCBl 1874, S. 260 f.; Beitr., S. 31, 49 ff., 130 f.; Philos. u. Rel., S. 139; Dogm.², S. 211—221, 43, 165 f.; ³ S. 225—235, 181 f.

verschiedenen Beziehungen hin sich ausprägende Denknotwendigkeit zwingend auf einen absoluten Grund oder eine absolute Einheit der Welt führen, welche aller Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und allen Veränderungen in der Welt zu Grunde liegt"[1]).

Schon bei dieser wesentlich auf den Begriff des Absoluten und seine philosophische Formulierung hinzielenden Untersuchung hat die Lipsiussche Weltanschauung ihren idealistischen Charakter greifbar bekundet. Aber die spezielleren ontologischen Probleme sind dabei gar nicht ex professo zur Sprache gekommen. Was Lipsius in dieser Richtung giebt, ist eben ziemlich aphoristisch und wird mehr als motivierte Meinung, denn als wissenschaftliche Zumutung und durchgeführte Hypothese vorgetragen. Es erklärt sich das leicht aus den wesentlich religionsphilosophischen Interessen, die ihn beherrschen, wenn er auch durchaus nicht mehr daran denkt, den Weltbestand gleich Hegel und den theistischen Lehrmeistern seiner Jugend aus dem Absoluten zu deduzieren (Dogm.², S. 189; Philos. u. Rel., S. 116, 139, 162, gegen StKr 1865, S. 556). Sein Denken wurde überall nur von den Thatsachen der Erfahrung zu Wirklichkeitsüberzeugungen fortgetrieben, aber seiner Geistesrichtung lag die innere Erfahrung natürlich weit näher als die äussere. Die durch seine Erkenntnistheorie ihm in ontologischer Richtung in die Hand gegebenen Fäden hat er daher nirgends mit der möglichen Exaktheit zum Knoten zu schürzen Veranlassung genommen. Nach mancherlei Aeusserungen neigt er einer dynamistischen Erklärung der Materie zu. Namentlich das Lotzesche Weltsystem der immateriellen Atome hat er stets als eine höchst geistreiche Konstruktion bewundert[2]). Er sagt: „Als Versuch einer einheitlichen Weltanschauung wird dieses System auf viele ernste Denker eine grosse Anziehungskraft üben; aber rein wissenschaftlich betrachtet, hat es doch nur den Wert einer Hypothese. Vollends die Art, wie Lotze den Pluralismus zuletzt wieder, mit einer Wendung zu Spinoza hin, auf ein einziges Urwesen zurückführt und das Verhältnis desselben zu den unzähligen Einzelwesen bestimmt, verdient gewiss ein geistvoller Versuch zu heissen, das Verhältnis des unendlichen Weltgrundes zur Welt zu bestimmen, aber neben diesem Versuche sind noch manche

[1]) Von hier aus werden die Ausstellungen von Drews II, S. 135 f., hinfällig. Als „Gottesbeweise" kann Lipsius jene althergebrachten Formeln in keiner Weise annehmen; denn eine materialistische Deutung des Weltgrundes kann ja mit wissenschaftlicher Stringenz nicht ausgeschlossen werden.

[2]) Vgl. PrKZ 1876, S. 645; Beitr., S. 141; Dogm.², S. 189; Philos. u. Rel., S. 37 Anm., 56, 79 Anm., 81, 98, 155.

andere denkbar, welche je nach der Individualität des Denkers dem einen grössere, dem anderen geringere Befriedigung gewähren" (Philos. u. Rel., S. 98 f.). Auch Zellers Ausführungen (Vorträge und Abhandlungen III, S. 276 ff.) haben ihm die Fechner-Lotzeschen Gedanken wieder besonders nahegebracht. Von hier aus, meint er, würde dann auch das Problem des commercium animae et corporis eine plausible Lösung finden[1]). Der besonnene Naturforscher wird ja noch immer mit seinem ignoramus dem materialistischen Metaphysiker halt gebieten müssen (Ueber Glauben und Wissen, S. 6 f.). Er steht stille vor der ihm rätselhaften Einheit des Selbstbewusstseins. Nach diesen kurzen Notizen wird man nicht in Abrede stellen können, dass die ontologischen Probleme bei der eigentümlichen Betrachtungsweise von Lipsius stark verkümmern. Die Ausschlag gebenden Faktoren des Weltbildes liegen für ihn eben schliesslich, trotz alles aufgewendeten Scharfsinns, nicht im Umkreise des theoretischen Denkens. Erst auf praktischem Felde fallen die Würfel endgiltig. Auch wer sich aus rein theoretischen Gründen für eine Weltanschauung zu entscheiden meint, wird doch durch still wirkende praktische Motive wesentlich mitdeterminiert (Dogm.³, S. 14 f.; Philos. u. Rel., S. 88 f., 100, 113 ff., 117 f., 123). So z. B. der Idealist durch die Höherschätzung des Geistigen gegenüber der materiellen Natur, so sehr er auch theoretische Gründe für seine Entscheidung sucht und findet. Wir sind den Anzeichen dieser Ueberzeugung schon wiederholt auf unserem durchmessenen Wege begegnet. Wo Lipsius gezwungen ist, dem theoretischen Denken halt zu gebieten oder es im Zweifel zu lassen über die schliessliche Entscheidung, sind seine Ueberzeugungen von Welt und Leben noch nicht zu Ende. Es fliesst ihm noch eine andere Quelle der Evidenz (Philos. u. Rel., S. 111 f.). Gerade jener grosse Zug zu einer einheitlichen Weltanschauung, welche die ganze, vielgestaltige Wirklichkeit umspannt, wie wir ihn durch seine im Bereiche des Wissens stark Selbstbescheidung übende Metaphysik haben hindurchblitzen sehen, zwingt ihn, auch den praktischen Lebenspotenzen im Weltzusammenhange ihre volle Wirksamkeit zu sichern. Welche eminente Bedeutung wir diesen zuzumessen haben, sollen die Untersuchungen unseres letzten Teiles zeigen.

[1]) Vgl. Philos. u. Rel., S. 23, 37, 81.

III. Teil.

Die konstitutiven Faktoren des Weltbildes.

Es ist dem Menschen zweifellos nach seiner Eigenart als ζῷον λογικόν (creatura rationalis) ein grundlegender Rationalismus naturnotwendig. Der nie rastende Trieb, mit seiner denkenden Vernunft bis zu den äussersten Rändern des Begreiflichen vorzudringen und nichts Widervernünftiges als Wahrheit hinzunehmen, ist für ihn einfach das Normale. Aus diesem Grunde behält das einseitige Wort des englischen Religionsphilosophen Bolingbroke: „Every man's reason is every man's oracle" immer eine grosse Wahrheit und bleibt das als Tertullians Devise ausgegebene: „Credo, quia absurdum est" immer eine geistreiche Paradoxie. Aber trotzdem erscheint es als eine handgreifliche Kurzsichtigkeit, wenn man meint, die Intelligenz des Menschen sei in Wahrheit und mit Recht der einzige und allgenugsame Produzent seiner Weltanschauung. Man setzt damit das verstandesmässige Denken auf den Isolierschemel, während die konkrete Person mit der Fülle ihres Empfindungs- und Willenslebens bei weitem mehr ist als eine logische Maschine[1]). Aus solcher Ueberlegung hat Kant, nachdem er den Bereich der theoretischen Vernunft nach allen Seiten hin ausgemessen hatte, die praktische sich zu einer höchst wichtigen Aufgabe entfalten lassen. Denn gerade wer wie er die Fähigkeit der humanen Intelligenz nicht kritiklos überschätzt, sondern erkannt hat, dass unsere Erkenntniskräfte nach ehernen immanenten Gesetzen ihre Grenzen haben, wird im anderweitigen Wesen des Menschengeistes nach Quellen forschen, durch welche er sein

[1]) Nur insofern vermögen wir die Notwendigkeit der Befreiung vom Intellektualismus anzuerkennen, welche man heute vielfach (z. B. R. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896, S. 164 ff.) verlangt. Wir stimmen im ganzen überein mit Troeltsch, Die Selbständigkeit der Religion II (ZThK 1895), S. 383 f.

fragmentarisches und schwankendes Wissen zu ergänzen, zu befestigen und mit lebendigen Farben und Formen auszustatten in den Stand gesetzt wird.

Für die gesamte Weltanschauung auch unseres Denkers liegt in dieser durch Kant kraftvoll ins moderne Bewusstsein eingeführten Ueberzeugung die schlechthin fundamentale Wahrheit. Nachdem wir zuvor seine theoretischen Grundgedanken zu beleuchten versucht haben, brauchen wir dabei nicht zu fürchten, er könne gewillt sein, den Verstand vor der Zeit zu pensionieren, um desto ungestörter irrationalen[1]) Bedürfnissen seiner Zeit und ihrer historischen Positivitäten oder auch seines eigenen Herzens nachhängen zu können[2]). Vielmehr steht er nur unerschütterlich auf der Erkenntnis, dass da, wo die Wissenschaft zu Ende ist und in die grossen Rätselfragen des Daseins ausläuft, jene Regionen anheben, welchen sich der Mensch nur mit einem gesunden und lebenskräftigen Glauben zu nahen vermag, dass dann jener Moment eintritt, wo das heilige Recht der dunkeln Allgewalt der Gefühle beginnt[3]). Er denkt etwa an das kantische: „Es bleibt euch noch genug übrig, um die vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen Glaubens zu sprechen, wenn ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen"[4]). Gegenüber einem falschen und schädlichen Rationalismus betont er, dass das Ich durchaus nicht nur erkennend in Weltzusammenhängen steht, sondern mit seinem ganzen Geistesleben[5]). „Es giebt einen doppelten Weg, der Wirklichkeit gewiss zu werden", und beide Male stehen wir auf dem soliden Grunde der Erfahrung (Dogm.[3], S. 17; vgl. Philos. u. Rel., S. 124, 127, 129, 134). Von hier aus führt Lipsius unter dem ihm

[1]) Diese Bestimmung ist selbstredend nicht dahin auszulegen, als sollte der spezifische Unterschied zwischen theoretischen und praktischen Ueberzeugungen geleugnet werden. Vgl. Philos. u. Rel., S. 176; Hptp., S. 6; Dogm.[3], S. 18.

[2]) Vgl. auch Philos. u. Rel., S. 179—182, 187, 190, 196 f.; ThJB f. 1883, S. 278; PrKZ 1880, S. 1015, 830 f.

[3]) Vgl. PrKZ 1873, S. 168; LCBl 1874, S. 621; Beitr., S. 131, 101 ff.; PrKZ 1880, S. 805; Philos. u. Rel., S. 122, 166 f., 178; Dogm.[3], S. 37. — Einen Hinweis auf die verwandten Gedankengänge von Jacob Friedrich Fries wollen wir dabei nicht unterlassen. Der bedeutende Theologe de Wette ging in seinen Bahnen. Vgl. Pfleiderer[3], S. 468—478, 493, 496.

[4]) Kr. d. r. Vern., S. 569 f.

[5]) Vgl. Bl. f. lit. Unterh. 1857, S. 542a; PrKZ 1880, S. 800; ThJB f. 1883, S. 281; Philos. u. Rel., S. 120 f.; ThJB f. 1885, S. 343; Glaubensgr., S. 6. Dazu Baur, Die Weltanschauung des Christentums, S. 147 ff., 153 f., 156; Schrecker, Der Religionsbegriff bei Schleiermacher und den namhaftesten seiner Nachfolger, Diss. Jena, 1890, S. 51.

eigentümlichen Namen „*praktischer Nötigungen*“ Weltanschauung bildende Faktoren in die Diskussion ein[1]). Sogleich sei über sie gesagt, was erst eine genauere Untersuchung beweisen wird, dass sie es sind, die den Charakter des Lipsiusschen Weltbildes ausschlaggebend bestimmen. Sie sind von konstitutiver Bedeutung; sie sind das eigentliche ὄργανον ληπτικόν für die letzten Wirklichkeitsüberzeugungen. Denn sie erst geben dem vor den rein verstandesmässigen Blicken schwankenden, blassen Bilde des Alls endgiltige und individuell gewisse Gestalt (Beitr., S. 170, 174; Philos. u. Rel., S. 127, 192; Hptp., S. 5 f.; Dogm.^{3}, S. 19, 199). Diese inneren Erfahrungen oder praktischen Nötigungen sind einmal, nämlich für den uninteressierten Betrachter, gesetzmässige psychische Ereignisse bei andern, welche er in Rücksicht ziehen muss, dann aber, und das ist das Wichtigste, für persönliche Subjekte geltende, Wertbeurteilung erzeugende, triebkräftige Erlebnisse (Philos. u. Rel., S. 111 f., 115 ff., 123 ff.; Dogm.^{3}, S. 15). Im letzteren Sinne eröffnen sie uns durch „Werturteile über geistige und sittliche Güter eine innere Welt des persönlichen Geistes, ein Gebiet unsichtbarer oder übersinnlicher Realitäten, die für den Menschen nur existieren, wenn er sich innerlich genötigt findet, seine dem ganzen empirischen Dasein überlegene Anlage und Geistesbestimmung zu denken und dieser Welt gegenüber sich als persönliches, sich selbstbewusst selbstbestimmendes Subjekt zu behaupten“ (Dogm.^{3}, S. 16; vgl. Philos. u. Rel., S. 121 f., 125 f.). Dabei ist für das lebendige Subjekt das auf Grund von praktischen Nötigungen Gesetzte in demselben Sinne ein Thatsächliches wie irgend etwas Erkanntes. Von zufälligen Zwecken und Wünschen gilt das natürlich mit nichten; es gilt nur für die aus den innersten Tiefen des Menschenwesens immer und immer wieder hervorbrechenden Grundtriebkräfte (Philos. u. Rel., S. 129 f., 133 f., 168, 171—175, 183 ff., 187, 189, 192 f., 195 f.)[2]).

Diese praktischen Nötigungen oder Zumutungen sind *ästhetischer*, *ethischer* und *religiöser* Art, wobei natürlich die religiösen bei Lipsius

[1]) Wir verweisen hier nur auf Philos. u. Rel., S. 32, 116, 121 ff., 118 f.; Dogm.^{3}, S. 15 f. u. s. w.

[2]) Vgl. zur Sache M. Scheibe, Die Bedeutung der Werturteile für das religiöse Erkennen, Diss. Halle 1893. Wir richten uns zugleich gegen die orakelhaften Aussprüche G. Vorbrodts, Psychologie des Glaubens, 1895, S. 130 ff. Unseres Erachtens sollte man den vieldeutigen Begriff „Werturteil“ zu Gunsten sachlicher Auseinandersetzungen überhaupt möglichst vermeiden. Auch hier ist vorbildlich Troeltsch (ZThK 1895), S. 391 ff. Am wenigsten wird aber zweifellos durch allerlei unklare Schwülstigkeiten gewonnen, wie sie Vorbrodt gefallen.

fraglos die bedeutendste Rolle spielen[1]). Indessen haben wir doch auch den ästhetischen und noch mehr den ethischen unsere Aufmerksamkeit zu widmen. Die *ästhetischen* Momente treten in der Lipsiusschen Weltanschauung auffällig zurück, wenngleich sie vorhanden sind. Und zwar sehen wir ihn in dieser Richtung in seinem Leben in einer Entwickelung begriffen, die ihn immer weiter vom Aesthetischen wegführt[2]). Man wird diese Eigentümlichkeit in einen grösseren Zusammenhang setzen müssen, um sie zu verstehen. Sie liegt gewiss mitbegründet in jenem einseitigen, nahezu rücksichtslos nüchternen Ethizismus, wie er sich in unseren Zeitläuften allmählich in sozialen Wissenschaften, Literatur, Malerei und — Religion gleicherweise deutlich bemerkbar gemacht hat. Heute scheint der Höhepunkt in künstlerischer und religiöser Beziehung bereits wieder überschritten zu sein. Aber Lipsius stand noch mitten in jener anschwellenden Strömung und entrichtete unbewusst dem Geiste der Zeit seinen Tribut, indem er die eigentlich ästhetische Betrachtungsweise der Dinge immer mehr zugunsten der ethischen einschrumpfen liess. Dazu kam für die Religionsphilosophie der Rückschlag gegen den fast ebenso einseitigen, ja nahezu quietistisch gestimmten Aesthetizismus Schleiermachers mit seinem Spinozistischen Pantheismus, und die Gegenwehr gegen die Realitätslosigkeit des ästhetischen Idealismus von Fr. Alb. Lange[3]) und die ästhetischen Residuen bei Dav. Fr. Strauss. Es gilt auch in diesem Spezialfalle: „les extrêmes se touchent“. Nach unserer Meinung hat man nötig, die bedeutenden Wahrheitsmomente der ästhetischen Auffassung der Wirklichkeit wieder mehr zu betonen. Die berechtigte Entfaltung eines kraftvollen Ethizismus wird ja damit von ferne nicht eingeschränkt[4]).

Das *Ethische* nimmt hingegen, wie schon gesagt, bei Lipsius einen viel breiteren Raum ein[5]), wenn wir auch keine Publikation von ihm

[1]) Vgl. Dogm.^{3}, S. 16; Philos. u. Rel., S. 116, 121, 125, 129, 145, 156, 173 f. Anm.

[2]) Bl. f. lit. Unterh. 1857, S. 542a; Dogm.^{2}, S. 23 f., 27 f., 39, 79, 165 f.; Dogm.^{3}, S. 16, 27, 29, 31, 36 f., 38, 44, 54, 57, 105, 180 f.; vgl. Lipsius, Normen und Werte nach Rauwenhoff (JprTh 1890), S. 334.

[3]) Vgl. auch Ed. v. Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, 1877, S. 89—92.

[4]) Vgl. Troeltsch, Die Selbständigkeit der Religion II, S. 392 ff., 419; III, S. 79 f.; Scheibe, Diss., S. 80 ff.; P. Graue, PrKZ 1889, S. 340 f. Diese Ueberzeugung tritt natürlich auch für den idealen Religionsbegriff in Kraft. Für die historische Entwickelung werden Zeller II, S. 27 ff. und Lipsius, Dogm.^{3}, S. 29; ^{2}S. 23 im wesentlichen Recht haben.

[5]) Vgl. namentlich Philos. u. Rel., S. 145—155, 185 f.

besitzen, die seinen Gedanken über die Sittenlehre irgendwie zusammenhängenden Ausdruck verliehe. Aber für die Erklärung der religiösen Phänomene und des idealen Inhaltes der religiösen Vorstellungen hat er, zumal bei seiner eigenartigen religiösen Position, welche wir im folgenden noch kennen lernen werden, jenes andere Gebiet fast auf Schritt und Tritt heranzuziehen Veranlassung gehabt. Bei der psychologischen Analyse der Nötigungen zur Produktion ethischer Ideen stösst er im Gegensatze zur modernen Gesellschaftsethik mit Kant auf ein Unableitbares: das überempirische Wesen des Menschen. Ein intelligibler Charakter muss postuliert werden. Von hier stammt „das Bewusstsein von Menschenwürde und Menschenbestimmung, aus welchem zuletzt alle in den sittlichen Verhältnissen der menschlichen Gemeinschaft sich mit konkretem Inhalte erfüllenden sittlichen Antriebe hervorgehen" (Dogm.³, S. 43; ²S. 26 f.). Von hier stammt die Möglichkeit der sittlichen Freiheit bei durchgehender empirischer Determiniertheit[1]) unseres Handelns. Aber im Gegensatze zu Kants Lehre von der transscendentalen Freiheitsthat, welche über den menschlichen Charakter einfürallemal entscheidet, ist für Lipsius der intelligible Charakter „nichts anderes als der persönliche Wille selbst, welcher als das Allgemeine allen empirischen Willensakten zu Grunde liegt und sich in demselben Masse im empirischen Wollen verwirklicht, als die Person sich über ihre unmittelbare Naturbestimmtheit erhebt und im Gegensatze zu ihren natürlichen Motiven sich in ihrer Selbstmacht ergreift". Das allgemeine geistige Wesen des Menschen zeigt sich an als geistige Anlage oder immanentes Prinzip und als geistiges Ziel. Dem „Du sollst" und „Du sollst nicht" der Gewissensstimme, dem kategorischen Imperativ, gesellt sich immer zugleich die Ueberzeugung: „Du kannst der gestellten Anforderung genügen" (PrKZ 1873, S. 168; Philos. u. Rel., S. 149, 153; Dogm.³, S. 39 f.). Bei diesem Urteile kommt es auf den Umfang des empirischen Könnens im einzelnen Falle gar nicht an, sondern nur auf die intelligible Befähigung, sich im Unterschiede von seiner Naturbestimmtheit auf sein allgemeines geistiges Wesen zu besinnen [Formale Freiheit!]. Der intelligible Charakter setzt sich durch Reflexion nur successive im Motivationsprozesse durch [Reale Freiheit!]. „Die praktische Freiheit ist eine werdende Unabhängigkeit des Willens".

Der Mensch sieht sich also im Laufe der natürlichen Entwickelung

[1]) „Jede Handlung ist ein notwendiges Produkt der jeweilig ins Spiel gesetzten Faktoren". Dogm.³, S. 39; Hptp., S. 9 und dazu PrKZ 1880, S. 1062; Hartmann, Krisis, S. 91.

zu idealer Zwecksetzung genötigt und zu sittlichem Handeln verpflichtet. An erhabenen Zwecken misst er immer wieder seine Zuständlichkeit und mit klarer Erkenntnis seines sittlichen Defektes und in ewiger Unbefriedigung ringt er vorwärts (vgl. Dogm.³, S. 38). Von seiner sittlichen Bestimmung aus muss er aber jederzeit nach den Naturbedingungen alles sittlichen Handelns fragen. Daraus geht letztlich die notwendige Annahme einer moralischen Weltordnung hervor (Philos. und Rel., S. 122, 131 f., 135, 215). So entsteht eine sittliche Weltanschauung. Lipsius weiss natürlich selbst, dass bei dieser Darlegung die Geltung des Sittengesetzes schon vorausgesetzt wird; aber man muss die ethischen Fakta in der individuellen und geschichtlichen Entwickelung doch irgendwie verständlich machen. Dies geschieht nicht durch eine Sittenlehre, welche einfach aus „der intelligiblen die empirische Freiheit folgert". Denn mit ihren windigen Abstraktionen ist sie „unpsychologisch und unhistorisch". Ebensowenig wird die Aufgabe erfüllt durch „eine Moralphilosophie, welche die intelligible Freiheit leugnet, weil sie empirisch nirgends anzutreffen sei". Denn sie muss das unüberwindliche Bewusstsein der Freiheit zu einem subjektiven Trugbilde herabdrücken. Damit wird die Menschheit zu einem ewigen Tollhäusler gemacht (Spinoza). „Jene schwächt das sittliche Bewusstsein, weil ihr abstrakter Freiheitsbegriff den wirklichen Willen als ein geschichtsloses Aequilibrium fasst, also keine wirkliche Entwickelung, sei es im Guten, sei es im Bösen, und infolgedessen auch keinen rechten Ernst des Pflichtbewusstseins und des Schuldbewusstseins kennt. Diese hebt jede Möglichkeit einer sittlichen Beurteilung, mithin das sittliche Bewusstsein selbst, radikal auf" (vgl. Dogm.², S. 370 ff., 385 f.; ³S. 384 ff., 397 f.").

Irgendwelche religiöse Ueberzeugungen sind bei dieser Erörterung nicht ins Spiel gekommen. Das sittliche Gebiet scheint sonach vom religiösen vollkommen isoliert werden zu können[1]). Dies führt uns von selbst auf das auch in neuester Zeit anlässlich der Bewegung für ethische Kultur wieder oft ventilierte Thema des Verhältnisses von Ethik und Religion. Zwischen beiden waltet nach Lipsius — wir geben ihm vollkommen Recht — eine relative Unabhängigkeit ob[2]). Die religiösen und sittlichen Ideen sind wie zwei Ströme, welche sich erst auf einem bestimmten Punkte ihres Laufes notwendig vereinigen. Man kann die

[1]) Vgl. Pünjer II, S. 331.

[2]) Dogm.², S. 25 ff., 109 ff., 171 f., 65 f., 165 f.; ³S. 27, 37 f., 43 f., 110, 186, 181, 228; Beitr., S. 7, 9, 13, 16, 18, 28 f.; Philos. u. Rel., S. 145, 186 f.; Hptp., S. 9.

Religion nicht, wie man oft gethan, aus dem sittlichen Bewusstsein entspringen lassen. Sie ist nicht „von der Moral Gnaden“[1]). Denn die primitive Religion hat gar keine sittlichen Qualitäten, ebenso wenig wie manche religiösen Subjekte[2]). Ueberzeugender erscheint auf den ersten Blick die Umkehrung des Verhältnisses. Man nimmt dann die Ethik, das historisch Spätere, auch als das Abgeleitete. Dem widerspricht aber die Thatsache, dass es zahlreiche stark sittliche Subjekte gegeben hat und giebt, welche nicht daran denken, ihre Ethik religiös zu motivieren. Zudem ist die empirische Erscheinung des Sittlichen nur von der Entwickelung der sozialen Zustände und Formen grundlegend abhängig (Philos. u. Rel., S. 220 f.). Richtig ist allerdings, dass, nach einmal vollzogener Vermählung von Religion und Ethik, der Weg vom sittlichen Bewusstsein zum religiösen dem Allgemeinbewusstsein sich als der natürlichste anbietet. Denn die Moral ohne Religion bleibt ein mageres, kraftloses Skelett und die Religion ohne Moral ein Unding. Beide stehen somit in Wechselwirkung[3]). Nach ihrer letzten Begründung aber im allgemeinen Wesen des Menschen gleichen die sittlichen und religiösen Ideen „zwei Stämmen aus einer gemeinsamen Wurzel“. Doch dieser Begründung haben wir für das wichtigste Konstituens der Lipsiusschen Ueberzeugungen, die Religion, erst noch nachzugehen. Die religiösen Nötigungen bilden nunmehr, nach allen Seiten hin, das bedeutende Objekt unserer Untersuchung[4]).

Nun erst treten wir mit unserer Betrachtung in das direkt religionsphilosophische Gebiet ein. Von hier an ist für das Verständnis der Lipsiusschen Gedankengänge der Blick auf Schleiermacher, den epochemachenden Meister der religiösen Analyse, einfach notwendig. Er streute ja wesentlich die Keime aus, welche die modernen Religionsphilosophen, unter ihnen keineswegs am wenigsten unser Denker, zu entfalten bestrebt waren. In heller Begeisterung hat

[1]) Vgl. auch Zeller, Vortr u. Abh. II, S. 32; Troeltsch, Die Selbständigkeit d. Rel. I, S. 418 f.; IV, S. 187 f.

[2]) Vgl. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893, S. 250 f.

[3]) Philos. u. Rel., S. 220. — Vor der in der Ritschlschen Schule in diesem Punkte üblichen Verkehrung von Zweck und Mittel hat Lipsius dabei ausdrücklich gewarnt. Philos. u. Rel., S. 216 f., 222 f., 228 ff., 247; vgl. auch Seydel, S. 109.

[4]) Alle systematischen Publikationen von Lipsius enthalten zum Folgenden wichtige Beiträge. Besonders interessant ist es dabei, die immer zunehmende Abklärung der Ueberzeugungen im Verlaufe der historischen Entwickelung zu beobachten. Zu seiner innerlichen Stimmung siehe den Exkurs auf S. 78 ff.

Lipsius 1871 über Schleiermacher geschrieben[1]): „Unter denen, die an dem Neubau des heiligen Domes [nämlich: einer Palingenesie des christlichen Glaubens] gearbeitet haben, steht Schleiermacher in den vordersten Reihen. Sein Geist ist es, der, ob auch tausendmal totgesagt, doch immer aufs neue in denen lebendig wird, denen es das höchste Ziel ihres Strebens ist, ihr Scherflein beizutragen zu dem grössten und edelsten Werke unserer Zeit, der Versöhnung des Christentums und der modernen Kultur. Das Probehaltigste und Beste von dem, was wir mit unseren bescheidenen Kräften von Bausteinen herbeischaffen können, ist seiner Werkstätte entlehnt, in der noch manche mächtige Quader zur Einfügung in das Gebäude bereit steht. Die Bauplätze der Hegelschen Philosophie sind längst von den Bauleuten verlassen; in Schleiermachers Werkstätte arbeitet und hämmert noch immer ein jugendlich rüstiges Geschlecht, das auch in trüber Zeit den freudigen Arbeitsmut nicht verloren hat“.

Nach diesem kann kein Zweifel darüber obwalten, dass wir zur Erklärung und Würdigung aller religiösen Phänomene nach Lipsius nicht von der objektiven, sondern von der subjektiven Religion auszugehen haben (JprTh 1875, S. 159; PrKZ 1873, S. 163). Wir haben uns also zunächst an das fromme Individuum zu wenden, was allerdings die Rücksichtnahme auf die historischen Beziehungen ganz und gar nicht ausschliesst (Dogm.³, S. 26; Philos. u. Rel., S. 201; ThJB f. 1883, S. 280)[2]). Die Religion ist zu nehmen als Faktum des menschlichen Geisteslebens, d. h. zugleich als Gegenstand einer streng psychologischen Analyse (Philos. u. Rel., S. 199). Als Grundfrage drängt sich dabei diese auf: Woher kommt überhaupt jene Erscheinung im Menschen, die wir als Religion bezeichnen?[3])

Der Antworten, welche man darauf im Laufe der Zeiten gegeben hat, sind sehr viele. Der eine nennt als Quelle das unbefriedigte

[1]) In dem prächtigen Vortrage: Ueber Glauben und Wissen, S. 24; vgl. JprTh 1875, S. 277 ff.

[2]) Damit ist natürlich der bedeutende Einfluss eines tiefen Verständnisses des Historischen auf das religionsphilosophische Denken von Lipsius nichts weniger als in Abrede gestellt; vgl. Nippold, Handbuch d. neuest. Kirchengeschichte³, III, S. 475 u. 479. Aber Lipsius hat immer genau gewusst, dass die Kompetenzen der Geschichte, ihrem Wesen gemäss, beschränkte sind. Ueber die rechte Wertung der Geschichte vgl. unter anderm auch Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896, S. 181 f.

[3]) Man darf sie nicht mit der nach den historischen Anfängen der Religion verwechseln (Dogm.², S. 21). Diese gehört der Religionsgeschichte an, der wir im Rahmen unserer Arbeit keinen Platz zu gönnen vermögen. Vgl. Troeltsch III, S. 71.

Kausalitätsbedürfnis im Menschen; der Mensch als „Ursachentier" (Lichtenberg) wird religiös. Ein anderer eine ästhetische Wirklichkeitsbetrachtung; ein dritter sittliche Triebfedern; ein vierter des Menschen Wunsch und Sehnen nach Unterstützung, also Postulate. Noch andere haben richtiger die Religion als ein sehr kompliziertes Phänomen durch Kombination verschiedener dieser Erklärungsweisen zu deduzieren versucht. Lipsius rückt als empirisches Motiv zur Religion das Selbstbehauptungsbedürfnis des Menschen energisch in den Vordergrund[1]), obwohl er die kausalen und ästhetischen Momente nicht völlig bei Seite schiebt und — was wir schon konstatierten — die ethischen für die höheren Religionsstufen wesentlich heranzieht (Dogm.[3], S. 27—30; Philos. u. Rel., S. 205, 219 ff, 242, 244. Dazu den Exkurs auf S. 78 ff.). Aus dem Widerstreite zwischen der Verflochtenheit des Individuums in den Naturmechanismus und seinem Anspruche auf Lebensförderung entspringt die Religion (Philos. u. Rel., S. 206 ff.). Indem der Mensch sich und seine Umgebung abhängig setzt von einer göttlichen Macht und demgemäss handelt, will er sich Hilfe ermöglichen. Dies gilt für alle Arten und Entwickelungsstufen der Religion gleichermassen. Im Verlaufe der Entwickelung modifiziert sich nur die Auffassung von der Lebensbestimmung, welche der Mensch glaubt erfüllen zu müssen, und damit der Inhalt seiner Religion, nicht aber ihre allgemeine Erscheinung. Durch diesen Eudämonismus ist allerdings nach Lipsius der Ursprung und das Wesen des Phänomens noch nicht allseitig erklärt. Man muss tiefer suchen. Von den „empirischen Motiven oder Nötigungen" müssen wir den „innern, transscendenten Wesensgrund" noch unterscheiden (vgl. Dogm.[3], S. 25, 38—45; Hptp., S. 8 ff.; ThJB f. 1887, S. 341; Philos. u. Rel. S. 188 ff., 208 ff., 211, 235 ff., 243, 247; ThJB f. 1883, S. 280)[2]). So führt uns die Religionspsychologie an diesem Punkte schliesslich auf eine Religionsmetaphysik (Dogm.[3], S. 42 f.). Gleichwie die Fundamente der Ethik, so ruhen auch die der Religion im überempirischen Wesen des Menschengeistes. Der intelligible Charakter Kants bekommt also bei Lipsius eine erweiterte Bedeutung (Philos. u. Rel., S. 238). Erst von hier aus wird jener obige Widerspruch in der Weltstellung des Menschen verständlich. Der Gegensatz zwischen „dem geistigen Wesen des Menschen als selbstbewusster und sich selbstbestimmender Persönlichkeit und seiner Naturbestimmtheit in der Welt" zeigt sich in jener empirischen Form an (Dogm.[3], S. 38 ff.). Nur durch die intelligible Freiheit wird der Akt der religiösen Erhebung über die Welt zu einer gottheitlichen Macht letztlich möglich. Damit setzen wir uns aber auch zugleich als intelligibel abhängig von der Gottheit. Deshalb sagt Lipsius in wesentlicher Uebereinstimmung mit Biedermann und Pleiderer (Dogm.[3], S. 43; Philos. u. Rel., S. 212 f.): „Ihrem metaphysischen Wesen nach ist daher die Religion die Erhebung über die empirische Abhängigkeit in der Welt zur intelligibeln Freiheit über sie in der transscendentalen Abhängigkeit von Gott". Es ist dabei natürlich, dass dieses Grundwesen der Religion erst auf dem Höhepunkte ihrer Entwickelung zum vollen Ausdrucke gelangen wird. Durch diesen Religionsbegriff ist an Schleiermachers Definition der Religion „als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" eine höchst bedeutende Korrektur vollzogen (Dogm.[3], S. 35, 44, 47). Die religiöse Aktivität ist zu Schleiermachers fast ausschliesslicher Passivität hinzugekommen und eine umfassende Religionsethik möglich geworden[1]).

Diese letzten Gedanken weisen uns bestimmt auf die weitere Frage nach dem Verhältnisse der Religion zu den verschiedenen Gebieten des empirischen Seelenlebens hin. Wir steigen damit wieder von der Höhe jener allerdings durch die Thatsachen gebieterisch geforderten metaphysischen Hypothese — wenn man hier von einem praktischen Postulate redet, so ist dieselbe Sache nur ins Gebiet der Geltungswerte übersetzt — herab auf den soliden Boden wissenschaftlicher Psychologie. Die psychologische Form des religiösen Lebensprozesses ist zu beschreiben. Grundlegend gilt hier, dass immer eine zuständliche Bestimmtheit des Gefühls sich mit einem unbewusst wirksamen Triebe zusammenfindet. In religiöser Sprache heisst das: Frömmigkeit und Glaube gehören zusammen (Dogm.[3], S. 47 ff, 52, 56; [2]S. 31; Philos. u. Rel. S. 210). Damit ist die Schleiermachersche Einseitigkeit, welche den Sitz der Religion nur im Umkreise der Gefühle suchte, überwunden, wenn es auch Thatsache bleibt, dass das Gefühl Ausgangspunkt und Ziel des religiösen Vorganges ist. Jener simultane Trieb aber treibt stets irgendwie eine Phantasieanschauung aus sich hervor. Damit

[1]) So ThJB f. 1890, S. 359; vgl. auch in diesem Zusammenhange die nach Lipsius klassische Arbeit von Ed. Zeller, Ueber Ursprung und Wesen der Religion (Vortr. u. Abh. II), S. 45 ff., 86 ff.

[2]) Noch 1891 hat Lipsius, namentlich gegen Köstlin, Klage geführt (ThJB f. 1890, S. 359 f.), dass man die ihm eigentümliche, bedeutungsvolle Unterscheidung zwischen den empirischen Motiven zur religiösen Erhebung und ihrer letzten Begründung nicht genügend beachte; vgl. Schrecker, Der Religionsbegriff bei Schleiermacher u. s. w., Diss. Jena, S. 55 f.

[1]) Vgl. Schrecker, S. 57; Seydel, S. 108.

haben wir das Moment des gegenständlichen Bewusstseins. Ueber die Succession der verschiedenen Momente zu grübeln, ist brodlose Kunst. Denn alle drei sind allezeit notwendig zusammen, und nur je nach der Betrachtung ist ihre Reihenfolge und je nach dem in Frage stehenden Lebensaugenblicke ihre relative Intensität verschieden[1]). Die Hauptsache bleibt, dass die Dreiheit der psychischen Funktionen, Fühlen, Wollen, Denken[2]), im religiösen Akte ineinandergreifen (Dogm.², S. 31 f.; PrKZ 1880, S. 1037). Das ganze Geistesleben des Menschen wird im religiösen Prozesse in Bewegung gesetzt[3]).

Knüpfen wir nach dieser psychologischen Untersuchung wieder an die obigen Bestimmungen über das metaphysische Wesen der Religion an und erinnern uns, dass dort das Hereinragen eines überempirischen Faktors in das Geistesleben des Menschen aufgezeigt worden ist, so wird uns die Ueberzeugtheit des religiösen Subjekts vom wirklichen Gegenwärtig- und Wirksamsein des unendlichen geistigen Lebensgrundes im Menschengeiste recht wohl verständlich[4]). Wir müssen also den einheitlichen Seelenvorgang als ein Produkt zweier realer Faktoren, eines subjektiven und eines objektiven, begreifen, und zwar so, dass beide untrennbar mit einander verschmolzen, erst für die nachkommende Betrachtung auseinandertreten und dann zu allerlei handgreiflich sinnlichen Vorstellungen verführen. Subjektive Religion und objektive Offenbarung sind notwendige Korrelata[5]). „Die Religion ist der Erkenntnisgrund der Offenbarung, die Offenbarung der Realgrund der Religion“ (Dogm.³, S. 96). Die eine reicht also genau so weit wie die andere. Dabei ist an irgendwelche Suspension psychologischer Gesetzlichkeit von Lipsius absolut nicht gedacht und damit schwindet all das Grauen, welches der für alle Religion so unaufgebbare Begriff „Offenbarung“ jederzeit bei einem mirakelfeindlichen Denker hervorruft,

[1]) Gegen Troeltsch II, S. 380 f.

[2]) An diskrete Seelenkräfte nach altem Muster ist natürlich nicht gedacht, sondern nur an eine psychologische Topographie; vgl. Philos. u. Rel., S. 79.

[3]) Vgl. Hartmann, Krisis, S. 100—102; Pünjer II, S. 331 f.; Seydel, S. 108 f.; Biedermann, PrKZ 1882, S. 1120.

[4]) Gegen Troeltsch, GGA 1894 II, S. 848 f. Der intelligible Faktor ist für Lipsius eben nicht umfänglich gleich mit dem ethischen Faktor, vgl. oben S. 66 f. und dazu Dogm.³, S. 107; Philos. u. Rel., S. 211, 217, 219 ff., 237 f.

[5]) Vgl. Dogm.³, S. 92; Pünjer II, S. 332 f.; Seydel, S. 110. So auch Hartmann und Biedermann trotz anderer Terminologie und Begründung. Biedermann, Chrl. Dogm.², I, S. 264 ff.; PrKZ 1882, S. 1133 ff.; Drews II, S. 125.

der nicht gern in romantischer Dämmerung tappt[1]). Allerdings ist daraus keine pantheistische Konsequenz zu ziehen, ebenso wie aller Deismus ausgeschlossen bleibt. Gott und Mensch sind, unbeschadet ihrer Wechselbeziehung innerhalb des menschlichen Geisteslebens, schlechthin unterschieden. So verlangt es die Aussage des religiösen Bewusstseins (Philos. u. Rel., S. 239, vgl. dazu Dogm.², S. 173). Das „Dass“ dieses Vorganges ist für den Frommen unanfechtbar gewiss, das „Wie“ der psychologischen Vermittelung für das theoretische Denken ewig mit dem Schleier der Isis bedeckt. Wir stehen vor dem religiösen Fundamentalmysterium[2]), dessen Aufweisung Lipsius so viel erbitterte Feindschaft und herben Spott eingetragen hat. Und doch ist schliesslich hier nichts anderes geschehen, als der Gedanke der Schleiermacherschen Reden von der unmittelbaren Berührung des Ich mit dem Universum — um einen treffenden Ausdruck Holtzmanns zu benutzen[3]) — „aus seiner romantischen Verschwommenheit aufs Trockene gebracht“. Ed. v. Hartmann findet hier bei Lipsius „das grosse Erbbegräbnis, in welchem alle Antinomien und unlösbaren Widersprüche friedlich beigesetzt werden“[4]). Wir müssen aber gegen jede solche Unterstellung bestimmt auf die Seite unseres Denkers treten, der allezeit mit seinem doch eigentlich recht normalen Verstande nur da halt machen wollte, wo ihn die Thatsachen zwangen. Sehr tiefsinnig hat er gesagt (Dogm.², S. 85, vgl. ³ S. 73): „Der Mystik kann keine wirklich religiöse Anschauung ermangeln; der Mystizismus ist die grundsätzliche Negation alles wissenschaftlichen Denkens über die religiösen Thatsachen“. Nenne man das Faktum, vor dem wir stehen, ruhig mit einem anderen Namen, wenn man von Mysterien nichts hören will: richtig bleibt es jedenfalls, dass wir die in den religiösen Zuständen sich anzeigende Grundkonstitution der Wirklichkeit nie ergründen werden. Wir können hier das Unerforschliche ruhig ver-

[1]) Vgl. Dogm.³, S. 94 f., 97, 107; ² S. 47; Beitr., S. 179 f. — Der Offenbarungsbegriff in seiner Anwendung auf historische Fakta bleibt für Lipsius nur von hier aus verständlich, so sehr auch für ihn im Laufe der Zeit die historischen Potenzen an Bedeutung gewonnen haben. Vgl. Dogm.³, S. 91 ff., 112; Beitr., S. 75; dazu Pünjer II, S. 332 f.

[2]) Vgl. Dogm.³, S. 95, 97 f., 106 f.; Hptp., S. 10; ThJB f. 1887, S. 342; Philos. u. Rel., S. 238; PrKZ 1880, S. 1041; Dogm.², S. 50 u. oft; Beitr., S. 71, 196 f.

[3]) JprTh 1875, S. 24.

[4]) Krisis, S. 107 ff.; vgl. S. 70, 82. Ihm sekundiert Drews II, S. 126 f.

ehren[1]). Könnten wir die Religion restlos psychologisch erklären, so hiesse das: sie vernichten (Beitr., S. 185; Dogm.², S. 81, 48; ³ S. 95; Philos. u. Rel., S. 279; vgl. Hartmann, Krisis, S. 104 und Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896, S. 389). Für das religiöse Subjekt ist die objektive Realität des religiösen Verhältnisses also unerschütterliche Thatsache. Das macht aber zugleich als Kehrseite wie von selbst die grosse Frage lebendig, wie es damit für die uninteressierte Betrachtuug stehe. Und damit:

— — — — „in der Ferne
Zeigt sich die alte Sphinx in Riesengrösse"
(Fr. Schlegel).

Wir haben uns mit den sogenannten Illusionstheoretikern abzufinden. Die Geister Feuerbachs, Strauss' und auch Langes [trotz seines edeln Enthusiasmus] sowie aller ihrer radikalen Vorgänger und Nachtreter steigen vor uns auf (Philos. u. Rel., S. 279, 281). Ueber die quaestio facti rücksichtlich der Religion sind sie mit uns natürlich einig. Psychische Data kann niemand wegdisputieren. Aber bei der quaestio iuris sind sie schnell mit einem runden Nein zur Hand. Und dieses Verdikt wird auch dadurch nicht gemildert, dass einige, wie Lange, jener rätselhaften Musik, welche aus der Tiefe des Seelenlebens emportönt, gerne lauschen (PrKZ 1880, S. 799). Alle Religion ist nach ihnen nur ein notwendiger Wahn, alle religiöse Weltanschauung eine Fata Morgana und jede Annahme göttlicher Mächte beruht auf einer [vielleicht notwendigen] Projektion der menschlichen Wünsche in ein blaues Jenseits. Was haben wir mit Lipsius auf dieses Todesurteil aller Religion zu antworten? Nun zunächst, dass wir, wenn jene recht hätten, die ersten wären, der Religion überall den Krieg aufs Messer anzukündigen. Denn Religion höchstens als schwärmerische Begleitmusik zum Leben ist nur für gutmütige Phantasten, nicht für einen Lipsius (Dogm.¹, S. VI; PrKZ 1876, S. 646; Beitr., S. 188, 130; Philos. u. Rel., S. 279; Dogm.³, S. 25). Ihm ist sie Künderin höchster Realitäten oder nichts. Aber er versucht darum nicht etwa im Widerspruche zu seiner Erkenntnistheorie die objektive Realität des religiösen Verhältnisses durch eine metaphysische Deduktion von wissenschaftlicher Strin-

[1]) Mit Troeltsch II, S. 415 f., 431 ff.; III, S. 79 f., 83, 105; IV, S. 176, 183 f., 187, 204 gegen Troeltschs Polemik wider die Lipsiussche Gotteserfahrung: III, S. 91 u. GGA 1894 II, No. 11.

genz zu beweisen[1]). Die Religionsphilosophie ist einfach ausserstande, die Realität der Glaubensobjekte direkt zu demonstrieren (Ueber Glauben und Wissen, S. 20; Beitr., S. 71, 175; Philos. u. Rel., S. 267, 288, 291; Dogm.³, S. 89). Er führt vielmehr eine Reihe anderer Instanzen für seine Ueberzeugung gegen jene Illusionisten ins Feld.

Die erste ist eine nähere Erörterung des Begriffes der praktischen Gewissheit, mit welcher der religiös Gestimmte an diesen Objekten hängt. Die voraussetzungsgemässe Beschränktheit des Geltungsbereiches dieser Gewissheit übersieht er dabei selbstredend nicht (Philos. u. Rel., S. 287), aber ihr eigentümlicher Charakter will trotzdem in Rechnung gezogen sein[2]). Sie ist eben nicht bloss subjektives Fürwahrhalten, sondern Existenzgewissheit (Philos. u. Rel., S. 292). Mit jener von der ganzen Wärme der subjektiven Empfindung, dem Pathos des Herzens, begleiteten Gewissheit zugleich ginge das fromme Selbstbewusstsein der Person in Stücke. Zudem erwächst ja überhaupt alle Gewissheit aus Nötigungen unseres Geisteslebens, die verstandesmässige in ihrer Eigentümlichkeit aus theoretischen, die Glaubensgewissheit aus praktischen. Lipsius meint (PrKZ 1880, S. 831): „Die erste Art der Gewissheit für gewisser halten wollen als die letzte, ist ein thörichter Hochmut des Verstandes; denn das theoretisch Erkannte kann für uns nicht gewisser sein als das persönlich Erlebte"[3]). Wir fügen im Sinne von Lipsius hinzu: zumal hier Gebiete betreten werden, wo theoretische Evidenz nie und nimmer zu erhoffen ist. Somit trägt also der religiöse Glaube seine Legitimation in sich selbst. „Er ist einfach durch sein Vorhandensein im Gemüte der im Menschengeiste selbst geführte Thaterweis des göttlichen Geistes" (Ueber Glauben und Wissen, S. 21; vgl. Philos. u. Rel., S. 264). Nur darf man in dieser Formulierung nicht etwa eine Metamorphose des unglücklichen ontologischen Argumentes sehen wollen (PrKZ 1876, S. 647; Beitr., S. 176, 189 f.; Dogm.³, S. 9 f.; ² S. 42 f.). Mit einem theoretischen Beweise soll diese Ueberzeugung lediglich nichts zu thun haben. Gestützt wird sie durch die obige Aufweisung eines überempirischen Elementes im Geistesleben des Menschen (Philos. u. Rel., S. 291) und die Gesetzmässigkeit im Eintreten der religiösen Phänomene (Philos. u. Rel.,

[1]) Dies gegen Drews II, S. 121, 124 ff., der ihn hier im Widerspruche mit seinen erkenntnistheoretischen Prämissen findet; vgl. Pünjer II, S. 337.

[2]) Vgl. Streitschr., S. V; PrKZ 1873, S. 116; Beitr., S. 174; Dogm.², S. 43 82, 165; ³ S. 53, 58, 180; PrKZ 1880, S. 799 ff., 827 ff.; dazu Scheibe, Diss. Halle 1893, S. 54–56; Seydel, S. 102 f., 106.

[3]) Vgl. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilos., 1893, S. 444 ff.

S. 275). Sodann zieht Lipsius den sogenannten praktischen Beweis heran. Dieser besteht darin, dass die Religion sich bewahrheitet, indem sie hält, was sie verspricht (Dogm.³, S. 181; PrKZ 1880, S. 832; 1873, S. 162). Sie muss fähig sein, die aufgeregten Wogen des Seelenlebens friedlich zu glätten, sie muss fähig sein, in der individuellen Ohnmacht tiefe Quellen sittlicher Kraft aufbrechen zu lassen. Dass sie dies vermag, zeigen auch heute eine unzählige Menge von Menschen, denen nur sie Sinn und Bestimmung des Weltdaseins erschliesst. Besonders laut aber redet für jeden Einsichtsvollen die Weltgeschichte von der Religion als einer eminenten Lebenspotenz (Philos. u. Rel., S. 268, 271). Wäre die Religion in ihrem Wesenskerne nur „ein Phantasiegebilde ähnlicher Art, wie der Glaube an klopfende Geister und tanzende Tische, sie wäre längst an einem Lächeln der gebildeten Menschheit gestorben" (Ueber Glauben und Wissen, S. 12). Mögen immerhin einige zu jeder Zeit sie in einer Pathologie der Menschheit behandelt wissen wollen und sich darum „esprits forts" nennen, die Mehrzahl der Menschen und keineswegs die Schlechtesten werden ihre Gegner sein! Schliesslich aber als indirekter Wahrheitsbeweis für die Religion muss der positive Aufbau einer Weltanschauung gelten, welche die Thatsachen aller Erfahrung, als Herzpunkt aber der religiösen Erfahrung, umfasst (Philos. u. Rel., S. 306 ff., 315, 317; Dogm.², S. 48; ³ S. 37; Beitr., S. 175, 177).

Wenn man diese Lipsiusschen Gedanken durchdenkt, wird man sich der Ueberzeugung nicht entschlagen können, dass sie als Widerlegungsinstanzen des Illusionismus wohl dem eminent religiösen Subjekte Lipsius genügt haben mögen und zugleich ein beredtes Zeugnis ablegen für seine Ansicht von der Eigenständigkeit der Religion, dass sie aber doch schliesslich mit ihrem fast völligen Verzichte auf alle theoretischen Stützen in eine religiöse Isoliertheit versetzen, in der es wenige Denkende auf die Dauer aushalten werden. Er gehört zu denen, von welchen Troeltsch so treffend gesagt hat[1]): „Sie gleichen der Sibylle, die ruhig sechs ihrer kostbaren Bücher verbrennt und den Rest noch für kostbar genug hält, um den Preis des Ganzen dafür zu fordern". Wir für unsere Person müssen wie Troeltsch und Zeller[2]) die

[1]) Die Selbständigkeit der Religion II, S. 435 f.; vgl. I, S. 373 ff., 377 ff.; II, S. 410, 432; IV, S. 208.

[2]) Vorträge und Abhandlungen II, S. 11 ff., 85 f. — Wertvoll als eine Stimme gegen die heute weithin allein übliche Form des Wahrheitsbeweises für die Religion ist trotz ihrer bis zum Stil herabreichenden, intellektualistischen

Stütze der metaphysischen Hypothese als unentbehrlich fordern. Nach wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit abgestimmte Hypothesen empfangen durch die Religion ihre lebensvolle Abrundung und individuelle Gewissheit. Damit erst wird die letzte Lipsiussche Instanz zu ihrer verdienten Bedeutung entfaltet und zugleich seiner Metaphysik ein festerer und einheitlicherer Charakter gegeben. Thatsächlich führt sie ihn ohnedies über den oben präzisierten Standpunkt hinaus.

Nunmehr bleibt uns nur noch ein Gegenstand der eigentlichen Religionsphilosophie zu behandeln übrig, nämlich die Theorie des religiösen Erkennens. Wir haben sie ganz bewusst für diese Stelle zur Besprechung aufgespart, weil gerade für unser spezielles Ziel der Betrachtung auf die Vorstellungsseite am religiösen Prozesse ein besonderes Gewicht fällt. Zugleich aber treffen wir hier abschliessend auf eine der bedeutendsten religionsphilosophischen Leistungen unseres Denkers. Denn nächst Schleiermacher (Beitr., S. 5) hat er zweifellos sich das grösste Verdienst um die thatsächliche Aufhellung des spezifischen Wesens der religiösen Erkenntnis erworben. Meist entzieht man sich einfach der Aufgabe, den Unterschied der rein theoretischen Vorstellung von der religiösen klarzustellen und verkennt, dass eine feste Grenzregulierung zwischen Religion und Wissenschaft hier in erster Linie einzusetzen nötig hat. Lipsius aber hat dieser schwierigen Aufgabe von seinen frühesten Publikationen an bis zuletzt immer seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet und zu gemeinsamer Mitarbeit aufgefordert[1]).

Wir erinnern uns, dass die obige psychische Analyse das stete Vorhandensein eines gegenständlichen Bewusstseins im religiösen Prozesse aufzeigte. Der Inhalt dieses gegenständlichen Bewusstseins ist natürlich immer eine Spiegelung einer subjektiven Zuständlichkeit, eines Gefühls, und nur indirekt auch des in diesem Gefühle untrennbar mit gesetzten Erregers. Die religiöse Erkenntnis ist sonach jederzeit subjektive Erkenntnis, nicht objektive. „Hiermit ist nicht bloss die subjektive Bedingtheit der religiösen Erkenntnis gemeint; denn dies gilt von der wissenschaftlichen irgendwie auch [wir denken an seine

Sprödigkeit und Eiskälte und mancher phantastischer Ungedanken auch J. Baumanns eigenartige Schrift: Die Grundfrage der Religion, Stuttgart 1895. Vgl. namentlich S. 12, 26, 35, 38, 63, 66 ff.

[1]) Vgl. Dogm.³, S. 56—80; Philos. u. Rel., S. 301 ff.; Beitr., S. 78—92, 41 u. s. w.; dazu Pünjer II, S. 333 ff.; Schrecker, S. 63 ff.; Troeltsch II, S. 418; III, S. 107 ff.

Erkenntnistheorie zurück und an das über ihr Verhältnis zur Theorie des religiösen Erkennens schon S. 14 Bemerkte]; sondern dieses, dass das religiöse Erkennen seinem Wesen nach ein Selbsterkennen, ein Wissen um uns selbst in einer bestimmten Relation, und ein objektives Erkennen nur in der Relation des Objektes auf das menschliche Selbstbewusstsein ist" (Dogm.³, S. 57). Die Relation, in welcher das Selbstbewusstsein zum Gottesbewusstsein und durch dieses zum Weltbewusstsein steht, ist das Objekt der religiösen Aussage, und das subjektive Element kann nie eliminiert werden, ohne dass ihr spezifischer Charakter vernichtet würde. Gott in seinem Ansichsein wird also hier nie erkannt, sondern nach seiner den Menschen unmittelbar innerlich affizierenden Wesenheit. Vollzogen aber werden diese religiösen Vorstellungen durch die bildende Anschauung oder die produktive Einbildungskraft, von welcher wir schon fanden, dass sie überall thätig ist, wo die direkte Erfahrung überschritten werden muss. Natürlich steht sie ganz besonders stark im Dienste des religiösen Triebes. Denn seine Gegenstände sind alle transscendent. Damit ist gesagt, dass die religiöse Erkenntnis immer und überall einen symbolischen, bildlichen Charakter hat und doch zugleich immer die innere Erfahrung eines Uebersinnlichen zum Ausdrucke bringt, deren Stempel sie trägt. Solange die unmittelbare Einheit von Gefühlsbestimmtheit und Anschauungsbild andauert, haben wir in dieser Anschauung immer „einen subjektiv angemessenen Ausdruck der religiösen Erfahrung", sobald sie sich aber von einander lösen, und das eigentümlich tingierte Bild in der Erinnerung als theoretische Aussage für sich auftritt, ist es notwendig dem gemeinten übersinnlichen Gegenstande inadäquat. Seine ursprüngliche sinnliche Bestimmtheit wird keine Abstraktion aufheben, mag sie sich auch in ihrer Sublimiertheit dem Bewusstsein verbergen[1]). Damit wird aber das fortschreitende Bedürfnis der Läuterung dieser Bilder nicht aufgehoben. Beim stetigen Fortschreiten der intellektuellen Kultur geschieht, abgesehen von der Selbstentwickelung der Religion, diese reinigende Umbildung der sinnlichen Formen allmählich und unbemerkt. Bisweilen aber bleibt die religiöse Vorstellung hinter dem theoretischen Weltbewusstsein zurück und dann können jene gewaltigen geistigen Krisen entstehen, von denen uns die Weltgeschichte erzählt. Besinnt sich dabei das religiöse Denken auf die notwendige Bildlichkeit seiner Vorstellungen, dann kann es dahin kommen, dass ganz derselbe religiöse Gehalt, der in den überlieferten Formen zur Aussprache kam, sich in das

[1]) Gegen Drews II, S. 121 ff.; Seydel, S. 105.

Bewusstseinsmaterial einer neuen Weltanschauung hineinarbeitet. Allezeit aber hat der religionsphilosophische Denker das Bewusstsein von dem eigentümlichen Wesen der religiösen Erkenntnis festzuhalten, damit er den religiösen Kern wahre und den Reinigungsprozess leite. Die religiösen Symbole je ganz aufzugeben, sind wir nach einem Weltgesetze ausserstande. Aber die Selbstvertiefung der Frömmigkeit, die metaphysischen Grenzbegriffe, die Logik und die Ethik bieten uns sich selbst regulierende Massstäbe für den fortschreitenden Läuterungsprozess. Hiernach wird es uns verständlich, wie die verschiedenartigsten Denker dazu gekommen sind, zu sagen, die Religion sei eine Metaphysik des Volkes[1]). Besser würde man allerdings nicht von Volksmetaphysik reden, sondern von Menschenmetaphysik. Denn: dem adäquaten Erkennen der Totalität des Seienden gegenüber gehören wir alle zum Volke.

Wie sich auf diesem Grunde die Lipsiussche religiöse Weltanschauung im einzelnen, in ihren Verästelungen und Verzweigungen, genauer gestaltet, dem nachzugehen, hatten wir nicht in Aussicht genommen. Wir sind vielmehr hier mit unserer Betrachtung zu Ende, wenn wir noch darauf hingewiesen haben, dass die Lipsiussche Wirklichkeitsüberzeugung schliesslich — was niemanden mehr Wunder nehmen wird — in ein von aller zeitgeschichtlichen Gebundenheit losgesprochenes und in seinem idealen Wesenskerne energisch, tief und treu aufgefasstes Christentum ausläuft. Ein bedeutendes, durch die tiefsinnigste Verwertung des gewaltigen historischen Materials des Christentums ausgezeichnetes dogmatisches System hat hier seine starken Wurzeln.

[1]) Z. B. O. Liebmann, Analysis², S. 675 ff.

Schlussbetrachtung.

Wir können uns hier nicht versagen, den Blick noch einmal rückwärts auf das Ganze der Lipsiusschen Weltanschauung zu wenden, weniger um unserem hohen Respekte vor der Vielseitigkeit und Tiefe seines philosophischen und religiösen Denkens und unserer warmen Sympathie für seine edle Persönlichkeit nochmals Ausdruck zu verleihen — denn aus beiden ist ja unsere ganze Arbeit hervorgeflossen —, sondern, um darauf hinzuweisen, dass für jeden religionsphilosophisch Interessierten gerade die Auseinandersetzung mit seiner Position zur Selbstorientierung von ganz besonderem Werte ist. Denn sie bringt ihm eine feste Stellung zum Neukantianismus. Und diese hat Holtzmann[1]) trotz Ed. v. Hartmann richtig als das Grunderfordernis aller Religionsphilosophie bezeichnet. Man darf sich dabei durch zwei Vorwürfe, die immer wieder diesem Standpunkte gemacht werden, nicht abschrecken lassen. Es sind die des Skeptizismus und des Dualismus zwischen Kopf und Herz. Der erste Vorwurf, hervorgegangen aus dem grossen Heerlager einer vertrauensseligen Spekulation, bezeichnet, auf sein richtiges Mass herabgedrückt, nichts anderes als jene besonnene Selbstbescheidung, welche keinen Gefallen hat an der fertilen Produktion spekulativer Kartenhäuser, die doch der erste Stoss einer wirklichen Erkenntniskritik über den Haufen wirft. Was den zweiten anbetrifft, so sehen wir nicht ein, was er z. B. Lipsius gegenüber besagen will, dessen Stellung man viel richtiger gerade als die des ersehnten aequilibrium zwischen Kopf und Herz bezeichnen muss. Hartmann (Krisis, S. 70 f.) freilich sagt: „Wer die Natur des Menschen kennt, dem wird es nicht zweifelhaft sein, dass das von Lipsius vorausgesetzte Gleichgewicht zwischen Kopf und Herz als einer unter unendlich vielen möglichen Fällen bloss eine künstliche Konstruktion vom grünen Tisch aus ist, dass aber die Wirklichkeit stets ein Uebergewicht einer der mit einander ringenden Mächte und die dazu gehörigen Folgen aufweisen wird. Darum war es die unglück-

[1]) PrKZ 1878, S. 333.

lichste Zuflucht, welche die Theologie wählen konnte, bei dem Neukantianismus Unterkunft zu suchen". Und dieses Wort ist als Schlüssel zur vielgestaltigen Thatsächlichkeit des Geistes wohl gut und schön, aber schliesst doch von ferne nicht aus, dass dieser Standpunkt der zielhaften Harmonie eben von einer harmonischen Persönlichkeit, wie sie Lipsius zeigt, als der normale angestrebt werden muss. Wir möchten darum schliesslich zugleich zur Verteidigung unseres Denkers und unseres eigenen Denkens auf jene schönen Worte Schleiermachers an Jacobi[1]) hinweisen:

> „Ich bin mit dem Verstande ein Philosoph; denn das ist die ursprüngliche und unabhängige Thätigkeit des Verstandes, und mit dem Gefühle bin ich ganz ein Frommer, und zwar als solcher ein Christ und habe das Heidentum ganz ausgezogen oder vielmehr nie in mir gehabt." — „Verstand und Gefühl bleiben auch mir neben einander, aber sie berühren sich und bilden eine galvanische Säule".

[1]) Aus Schleiermachers Leben in Briefen II, S. 342 und 345.

Exkurs über die III. Auflage der Dogmatik.

Bei der Benutzung der vielumstrittenen 3. Auflage der Lipsiusschen Dogmatik für unsere Zwecke würde uns schon eine doppelte Ueberlegung einen genügenden Leitfaden an die Hand geben, nämlich: 1. dass wir ein opus postumum vor uns haben, welches man vom wissenschaftlichen Standpunkte aus nur im Zusammenhange mit anderweitigen Quellen für die Anschauungen eines Denkers geltend machen darf, und 2. dass zudem die allgemeinwissenschaftlichen und philosophischen Prinzipien, welche Lipsius früher vertreten hat, auch von dieser Neubearbeitung seiner Dogmatik nicht verlassen werden (vgl. dazu Rud. Eucken, Deutsche Rundschau 1893/94, No. 10, S. 320; M. Scheibe, StKr 1895, S. 204 bez. 191; E. Troeltsch, GGA 1894, II, S. 842; M. Reischle, ThLZ 1896, S. 41. Die Ausführungen Traubs, StKr 1895, S. 471—529 sind trotz Reischle, S. 42, eine ziemlich matte Erneuerung alter Vorwürfe und durch mancherlei Schiefheiten entstellt). Aber wir können bei dem hohen Interesse, welches man in weiten Kreisen diesem Buche entgegenbringt, einige weitere, kurze Bemerkungen nicht unterdrücken. Ohne Zweifel zeigt diese neue, durch O. Baumgarten edierte Auflage neben mannigfachen formalen Aenderungen, die zumeist wirklich der Verdeutlichung der Gedanken dienen (vgl. z. B. den Religionsbegriff), und neben jenen Zusätzen und Modifikationen, welche eine veränderte literarische Situation stets im Gefolge hat (vgl. z. B. ³§. 144 mit ²§. 126; ³§. 93 mit ²§. 99; ³§. 261 mit ²§. 248; ³§. 5 mit ²§. 7), auch in ihrer Gesamtstimmung eine wesentliche Wandelung. Bis zur Terminologie und Darstellungsweise herab macht sie sich erkennbar. Der „spezifisch theologische Charakter" und der „praktisch-kirchliche Zweck" der Dogmatik (Biedermann, Chrl. Dogm.², S. XII) sind noch weit mehr zur Geltung gelangt als vordem. Lipsius hatte, um dies zu erreichen, nur nötig, seinen Begriff der Dogmatik als einer, im Gegensatze zur Religionsphilosophie, keineswegs voraussetzungslosen Wissenschaft (¹ ᵘ· ²§. 1 u. 3; vgl. ³§. 1, 6 u. 7; dazu PrKZ 1876, S. 643 f.; 1877, S. 26 ff.) strenger

durchzuführen. Hierdurch wurde sofort das historisch-objektive und soziale Element mehr in den Vordergrund gedrängt und eine reichere Entfaltung der auf praktische Nötigungen basierten, religiös-teleologischen Betrachtungsweise ermöglicht. Dass er diesen Weg, welcher die positive Seite seiner Stellung möglichst herauskehren musste, zu beschreiten das Bedürfnis fühlte, verrät natürlich zugleich eine Schwerpunktsverschiebung innerhalb seiner Interessensphäre. Obwohl man mancherlei Vermutungen über die hierbei wirksamen Motive anstellen kann (vgl. Baumgarten, ³S. IX; H. Holtzmann, PrKZ 1893, S. 485; Scheibe, StKr 1895, S. 205; Troeltsch, GGA 1894, II, S. 844, 853 f.), wollen wir doch hier nur die Thatsachen reden lassen; fest steht jedenfalls, dass diese Wendung demjenigen nicht absolut unvorbereitet kam, der die Publikationen von Lipsius in ihrer historischen Folge überschaute. Es sei nur noch daran erinnert, dass Lipsius der Vorwurf des Skeptizismus nie gleichgiltig gelassen hat (vgl. PrKZ 1880, S. 831 und 1012; Beitr., S. 129 f. und dazu G. Graue, PrKZ 1885, S. 1080). Allezeit hatte weiterhin Lipsius, wenn man ihn z. B. mit Biedermann vergleicht (siehe PrKZ 1876, S. 644), sich besonders stark um das Verhältnis von Idealem und Historischem in der Religion bemüht (vgl. StKr 1865, S. 572 ff., 586 ff.; JprTh 1875, S. 289; Dogm.³, §. 165 u. 166). Tiefen historischen Blickes fürchtete er das „independentistische Abbrechen der geschichtlichen Kontinuität" (Dogm.¹, S. 161; ²S. 164 u. oft; vgl. Herrmann, Rel. i. Verh. z. Welterk. u. z. Sittl., 1879, S. 368 ff.; Hartmann, Krisis, S. 27, 97 ff.; Nippold, Handb. d. n. Kirchengesch.³, III, S. 479). Aber speziell die Jahre 1880 und 1881 mit der Rezension von Pfleiderers Glaubens- u. Sittenlehre (PrKZ 1880, S. 1012 ff., 1015 ff., 1058 ff.) und dem Vortrage: Die Bedeutung des Historischen im Christentum (PrKZ 1881, S. 996 ff., 1021 ff.) zeigen eine verstärkte Betonung des Historischen (vgl. G. Frank, ZwTh 1889, S. 262; Scheibe, StKr 1895, S. 203). Von hier aus erkennen wir in Aussagen, wie sie Beitr., S. 54 f.; Philos. u. Rel., S. 244, 318 f., im Vortrage: Unser gemeinsamer Glaubensgrund im Kampfe gegen Rom, in den Hauptpunkten und im ThJB f. 1890, S. 353, 356, 360, 363 vorliegen, Keime des Künftigen. Im Laufe der Zeit ist Lipsius eine weitergehende Auswertung des Ueberkommenen möglich geworden, wie sie uns nun die 3. Auflage bis in Einzelheiten hinein zeigt. Am deutlichsten tritt dies in der Christologie (namentlich §. 667) und der Bibliologie (namentlich §§. 215—218) zu Tage. Hiervon fällt eigentlich das letztere noch mehr auf als das erstere. Denn wir kennen für die neuen bibliologischen Ausführungen kaum Ansatzpunkte in früheren Publikationen (Glaubensgrund, S. 10 f.; ThJB f. 1890, S. 374 ?).

Für unsere eigene Person müssen wir sagen, dass wir uns der neuen Auflage gegenüber oft des Gedankens nicht erwehren können an das vaticinium Biedermanns (PrKZ 1877, S. 47): „Das Zuweniggeltenlassen als wissenschaftlich sicher schlägt unversehens um in ein Zuvielgeltendmachen als religiöse Aussage". — Die erfolgte konsequentere Durchführung des Religionsbegriffs konnte nach ThJB f. 1885, S. 343 f.; 1888, S. 357; Hptp., S. 8 ff.; ThJB f. 1890, S. 359 und 360 erwartet werden.

Die Authenticität der Ausführungen der 3. Auflage haben wir für eine Reihe von Hauptpunkten durch die Güte der Familie am Handexemplare des Vf.'s kontrolieren dürfen. Das Abweichungsverzeichnis des Herausgebers dagegen lässt mancherlei zu wünschen übrig (vgl. Troeltsch, S. 854 gegen Holtzmann, S. 481, 486 und Reischle, ThLZ 1896, S. 41). Durchgehend hätten die formalen und materialen Aenderungen exakter geschieden werden müssen. Von materialen musste aber gesagt werden, ob sie den bisher bekannten Gedankenkreis des Vf.'s überschreiten oder nicht. Unwesentliches wird betont, Wesentliches übersehen; vgl. z. B. S. XIV zu [3]§. 136; in [3]§. 183 ([2]§. 166) [Die Modifikation des Begriffs der unsichtbaren Kirche] mit S. XV; S. XVI zu [3]§. 228 ([2]§. 210); [3]§. 238 ([2]§. 222); [3]§. 254 ([2]§. 241). Von Schiefheiten siehe z. B. S. XV zu [3]§. 169; wo in dem der Ueberleitung dienenden §. 66 etwas von „der Notwendigkeit, neue Theorien des religiösen Erkennens aufzustellen" steht, wissen wir nicht. Auch dass überall sine ira et studio dargestellt sei, lassen folgende Beispiele zweifelhaft:

Vgl. auf S. XIX die Polemik gegen Biedermann mit dem Inhalte von [3]§. 339 ([2]§. 327), wo sich dieser in der guten Gesellschaft Schleiermachers befindet. Warum bringt [3]§. 118 mit Herrmann die Bedeutung der Geschichtsthatsachen zur Geltung, während doch Lipsius in erster Linie seinen Vortrag von 1881 zitiert? Wo bleibt [3]§. 161 die Streichung des Bezugs auf Ritschl? Wo [3]§. 319 ([2]§. 308) die neue Polemik gegen ihn und Lotze? Was heisst S. XVIII „von Ritschls Definition der göttlichen Ewigkeit aus"? U. s. w.!

Zu dem recht dankenswerten chronologischen Verzeichnisse der literarischen Publikationen des Vf.'s diene als Ergänzung der Hinweis auf die für das Verhältnis zu Weisse wichtigen Artikel in den Blättern für literar. Unterh., 1857, S. 541—551, 685—694; vgl. StKr 1865, S. 548. Der Aufsatz in ZwTh V (d. h. 1862, nicht 1861) S. 103—105 (nicht: 185) hingegen ist nicht von unserem Lipsius, sondern, wie dort auch ausdrücklich angegeben wird, von seinem Vater. Störend wirkt zudem beim Gebrauche die Verquickung von Jahrzahlen des Entstehens mit denen des Erscheinens der Werke.
